

# 序論—カントの演繹的行為規範学(19)・(完)

坂 本 武 憲

## 目 次

- 1 はじめに
- 2 経験的認識のア・プリオリな原理
- 3 純粋理性による誤謬推論
  - (1) 理性能力一般について
  - (2) 「思惟する主観」についての誤謬推論
  - (3) 「自由」についての誤謬推論
  - (4) 「神」についての誤謬推論
- 4 理性の思弁的能力における限界について
  - (1) 「先験的方法論」による限界確定の意義
  - (2) 教義学的使用における純粋理性の訓練  
(以上専修ロージャーナル 6号)
  - (3) 論争的使用における純粋理性の訓練
  - (4) 仮説に関する純粋理性の訓練
  - (5) 純粋理性に対するその証明についての訓練  
(以上本論集115号)
- 5 理性の実践的使用に関する基礎理論
  - (1) 理性の思弁的使用から実践的使用への移行
  - (2) 我々の理性の純粋使用における究極目的について
  - (3) 理性の実践的使用が提起する二つの主要問題
  - (4) 理性の実践的使用の基礎となる「来世」について
  - (5) 理性の実践的使用の基礎となる「神」について
  - (6) 「道徳的信」の学問的位置付け
  - (7) 形而上学に固有な課題について  
(以上本論集118号)
- 6 道徳形而上学の基礎論
  - (1) 純粋哲学としての道徳形而上学について
  - (2) 「善なる意思」から義務の概念への上昇的推論

- (3) 義務の概念から最高の道徳的原理への上昇的推論
  - (4) 上昇的(分析的)論証から導かれる実践的哲学の必要性
  - (5) 最高の道徳的原理から義務の概念への下降的推論
  - (6) 義務の概念から「命法」による意思規定への下降的推論  
(以上本論集119号)
  - (7) 「意思自律の原則」に立脚する「善なる意思」への回帰  
(以上本論集120号)
  - (8) 素描一人間に妥当する「自由の理念」の演繹
- 7 人間における実践理性能力の検証
- (1) 序 論  
(以上本論集121号)
  - (2) 「道徳形而上学」研究での思想的一貫性の役割
  - (3) 純粹実践理性の諸原則の性質
  - (4) 純粹実践理性の諸原則の演繹  
(以上本論集122号)
  - (5) 純粹実践理性による対象の道徳的規定について
  - (6) 純粹実践理性の諸動機について  
(以上本論集123号)
  - (7) 純粹実践理性の分析論の批判的検証
- 8 純粹実践理性の弁証論
- (1) 純粹実践理性一般のある弁証論について
  - (2) 最高善の概念確定における純粹理性の弁証論について
  - (3) 実践理性の二律背反とその批判的止揚
  - (4) 思弁的理性との結合における純粹実践理性の優位性  
(以上本論集124号)
  - (5) 純粹実践理性の要請としての心神・靈魂の不死性
  - (6) 純粹実践理性の要請としての神の現存在
  - (7) 純粹実践理性の諸要請一般について
  - (8) 純粹理性が実践的に認識を拡張しうる理由について
  - (9) 純粹理性のある必要に基づく真実認定について
  - (10) 人間の実践的規定に賢明で適切な認識能力の均衡について
- 9 純粹実践理性の方法論
- 10 実践理性批判の結語  
(以上本論集125号)
- 11 道徳形而上学・法論への導入
- (1) 法論への緒言
  - (2) 道徳形而上学のための序論

(3) 法論のための序論

(以上本論集126号)

(4) 法論への導入のための補遺 (曖昧な法・権利)

(5) 法論の分類

(6) 道徳形而上学一般の分類

12 私法・私権理論の体系

(1) 外的諸対象を自己のものとしてもつ可能性

(2) 外的なあるものを取得する仕方について

(3) 物権について

(以上本論集127号)

(4) 人的権利について

(5) 物権の様式に立脚する人的権利について

(6) 人的権利の取得形式に基づく契約の教義学的分類

(7) 私権理論と契約理論の小括

\* 補論—恣意選択のある外的対象の観念的取得—

(以上本論集128号)

(8) 確実な司法的判決の要請に由来する取得様式

13 公法・公権理論の体系

(1) 国家法について

\* 注記 A—命題「すべての公権は神に由来する」の実践的意義—

\* 注記 B—統治者の上位命令権について—

(以上本論集129号)

\* 注記 C—社会福祉と公権・政教分離の原則—

\* 注記 D—諸官職の配置・貴族の位階・公民たる地位の喪失—

\* 注記 E—刑法と恩赦法について—

(2) 市民の祖国と外国とに対する法的関係について

(3) 公法・公権が最終目標とすべき国家のあり方

(4) 諸人民法について

(5) 世界市民法について

(6) 公法・公権理論の結語

(以上本論集130号)

14 道徳形而上学・徳論への導入

(1) 徳論 (倫理学) への序論

(2) 同時に義務であるところの目的の概念の考究

(3) 同時に義務であるところの目的を思惟する理由

(4) 同時に義務であるところの目的の内容

(5) 倫理学上の法則と諸行為の格率 (信条) との関係

- (6) 倫理的諸義務の「広い拘束性」について
- (7) 広い義務としての諸徳義務の説示
- (8) 徳義務についての小括
- (9) 法論の分析的なそれとの対比での徳論の総合的原理
- (10) 徳の諸義務の図式
- (11) 義務概念一般のための感性論的な基本概念  
(以上本論集131号)
- (12) 徳一般および徳論一般について

15 徳論（倫理学）の原理論

- (1) 自己自身に対する諸義務一般について
- (2) 自己自身に対する消極的諸義務について  
(以上本論集132号)
- (3) 生来的裁判官としての自己自身に対する義務
- (4) 自分自身に対する義務の最初の命令について
- (5) 自己自身に対する義務だが他の対象に向けられるもの
- (6) 自己自身に対する積極的義務について
- (7) 他者に対する諸義務の最高区分について
- (8) 他者に対する愛義務について  
(以上本論集133号)
- (9) 他者に対する尊敬義務について
- (10) 人間達の状態に応じた倫理的諸義務について
- (11) 原理論の結論—友愛関係の理想について

16 徳論（倫理学）の方法論

- (1) 徳（倫理）教授学について
- (2) 倫理的禁欲の教えについて

17 純粹道徳学（倫理学）の終章

- (1) この学の枠外に立つ宗教論について
- (2) 最終注記—理性の限界を超える神と人間の道徳的關係

18 カント行為規範学が現代に提起する諸課題

- (以上本号)

## 15 徳論（倫理学）の原理論（承前）

### （9）他者に対する尊敬義務について

#### （a）他者の人間性を尊敬する必然性

これまでの、人間愛に基づく、他者に対する徳上諸義務に続いて、ここからは他者の人間性に対する尊敬に基づいているところの、他者に対する行為でそれを自己の格率（信条）の動機とすべき、徳上の諸義務が考察される。最初に、他者に対する尊敬は、他の人間における尊厳の承認、つまりは他者に対するいかなる価格もいかなる等価物も持たない価値の承認であり、軽蔑はそのような価値を持たない物（Ding）とする判断であるとの説示がなされる。

「諸請求一般の緩和、つまりある人間が自己愛を、他者の自己愛により（のために一筆者）自由意思で制限することは、謙譲（Bescheidenheit）と称される。他者から愛されることの相当性（Würdigkeit）に関して、この緩和の欠如（厚かましき）は利己性（Eigenliebe 自愛・philautia）と称される。更に、他者から尊敬されることの要求の厚かましきは、独善（Eigendünkel 自負・arrogantia）である。私が他者のために有する尊敬は、あるいはある他者が私から要求しうる尊敬（他者に示されるべき尊敬・observantia aliis praestanda）は、ある他の人間における尊厳（崇高・dignitas）の承認、つまりはいかなる価格も持たず、評価の（評定の・aestimationi）対象がそれと交換されうるであろうようないかなる等価物も持たないほどの価値の承認である。あるそのようなものとしての、いかなる価値も持たないある物（Ding）という判断は、軽蔑である」<sup>(956)</sup>。

この尊敬に基づく意欲行為の双方向的な道德的義務付けの根拠は、各々の

(956) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 139.

人間が他の目的の手段とされてはならず、常に目的それ自体として扱われなければならないところからくる。

「各々の人間は、彼の隣人達の尊敬への正当な請求を有し、そして双方的にあらゆる他者に対しても、そのことへと義務付けられる。

人間性そのものが、ある尊厳である。なぜなら人間は、いかなる人間によっても（他者によってもなお自己自身によってさえも）単に手段として扱われてはならず、常に目的として扱われなければならない。そしてそこに、正に彼の尊厳（人格性）があり、彼はそれによって、人間ではなく従って確かに使用されうところの他の世界存在物の上に、それゆえ諸客物の上に、自らを高めるのである。だから彼は自分自身をいかなる価格でも売り渡したりしえないし（それは自己尊敬の義務に相反するであろう）、彼はまた人間としての他者の同様に必然的な自己尊敬に反して行為しえない、つまり彼はあらゆる他の人間における人間性の尊厳を、実践的に承認するように義務付けられ、ゆえにあらゆる他の人間に必然的に生ぜしめられるべき尊敬に、自分を関係付けるある義務が彼にかかるのである」<sup>(957)</sup>。

それゆえ、他者に人間一般に対する責務としての尊敬を拒否しよう（軽蔑しよう）とするのは、どんな場合にも義務に反しており、例えば人間性を汚すような刑罰を与える（正当な刑罰自体を与えるのは外的行為の調和する自由を実現すべき法義務の絶対的要求であるにせよ）のも人間性の尊厳を凌辱するものである。

「他者を軽蔑すること（侮ること・contemnere）、即ち彼らに人間一般に責務である尊敬を拒絶するのは、どんな場合にも義務に反している。なぜなら人間達が存在しているのだからである。彼らを他者と比較して内的に少なく尊敬する（軽視感をもつこと・despicatui habere）というのは、時々は不可避であるが、しかし少ない尊敬の外的表示は、確かに侮辱であ

---

(957) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 130-140.

る。危険である者は、何ら軽視の対象ではないし、また悪徳者もまたそうではない。この者の侵害に対する（自己の一筆者）優越が、私に私はその者を軽視するという点について正当とするという場合にそれは、私が彼に対して全くいかなる防御も用意しなくても、それについて危険はない、なにしろ彼は自分を彼の非道性において自分でみせかけているのだから、というほどの事柄だけを意味する。全く劣ることなく、私は人間としての悪徳者にさえも、少なくともある人間であるその性質において、彼から引き去りえない—彼が自主行為によってその性質を自分に価値のないようにするにせよ—すべての尊敬を拒否したりはできない。人間性を汚す刑罰（四つ裂きにしたり、犬に噛みちぎらせたり、鼻と耳を削ぎ落すような）そのものを与えるのも、凌辱的なことであり、それらの刑罰は、名誉を愛する者（各人がなさなければならない他者の尊敬を請求するところの）にとって、財産や生命の喪失よりもなお苦痛を与えるものであるだけでなく、（名誉に一筆者）無頓着な者にも、人はそれについてはそのように扱ってよいところのある種に属している事実、に、赤面させるようなものなのである」<sup>(958)</sup>。

## \* 注記

この尊敬に基づく義務には、他者の理性上の過ちを不合理やまずい判断と非難したりせず、その判断には真実なものがあるとの前提で探し出す義務や、思い誤る可能性を説明して彼の尊敬を保つ義務が含まれ、更に悪徳の非難についても、その者の完全な軽蔑や道徳的価値の否認のようにはならないようにして、改善のための素質に配慮する義務が含まれる。

「以上の事柄に基づいて、その人間の理性の使用においての、彼自身に対する次のような尊敬義務がある。すなわち、理性上の過ちを不合理やま

---

(958) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 140-141.

ずい判断等の名の下に非難するのではなく、むしろその判断には真実なあるものが存在するに違いないと前提して、それを探し出す、そのような尊敬義務である。しかしその際には同時にまた、人を欺く仮象（判断の規定諸根拠の主観的なもの、ある見誤りによって客観的とみなされているもの）を明らかにし、そしてそのようにして思い誤る可能性を説明して、彼になお彼の知力に対する尊敬を保ってやる、そのような義務でもある。というのも、人はあれらの表現によって、相手方のあるなにかの判断におけるすべての知力を、否認してしまうのだからである。そのときには、人は彼が思い誤っていたという点について、彼にいかに教えようとするつもりなのか。その事情は、悪徳の非難についても全く同様であり、その非難は決して悪徳者の完全な軽蔑や道徳的価値の否認となってはならない。なぜなら、このような仮定によると、彼は改善されえない仕儀となろう。そのことは、人間がそのような者として（道徳的存在者として）決して善へのすべての素質を失ったりはしないという、ある人間の理念と一致しえないものである」<sup>(959)</sup>。

#### (b) 道徳的法則が人間に与える尊敬

道徳的法則が、我々の主観に与える道徳的感情—感性的感情を謙抑にさせる知性的感情—が尊敬であり、それは義務の意識と同一なのであるから、彼の義務を高く評価している道徳的存在者としての人間に対する尊敬の表明は、他者が彼に対して負う義務であり、またそれへの請求は名誉愛として、放棄しえないものである。それゆえにこの意味での名誉愛の無視は最も高度の義務違反であり、そしてその違反における事例は模倣を生じさせさえするものであるが、更に一般的に法則に代えて、全く不条理にも世に行われていることは許され、逆に行われていないことは許されていないと

---

(959) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 141-142.



というような、慣行・習慣（盲目的模倣）を根拠に判断するのは、徳にとって危険で有害な誤りである。

「主観的には、道徳的感情と言い表される法則に対する尊敬は、彼の義務の意識と同一である。全くその理由から、道徳的（彼の義務を最も高く評価している）存在者そのものとしての人間に対する尊敬の表明は、他者が彼に対して負うある義務であり、彼がその請求を放棄しえない権利である。この請求は、名誉愛とよばれる。その外的挙動における現象は、名望（Ehrbarkeit 外的面目・honestas externa）と称され、それに対する違反は醜名（Skandal）と称される。それは名誉愛の無視のある実例であり、模倣を生じさせるかもしれないものである。確かにそのような実例を与えるのは、最も高度な義務違反である。しかし更に全くの不条理（背理的なもの・paradoxon）において、それ自体で善であるものを考えるある迷妄（それにおいては世に行われていないことがまた許されていないことでもあるとみなされている<sup>(960)</sup>）は、徳にとって危険で有害な誤りである。なぜなら、他者にある実例を与える人間に対しての義務である尊敬は、盲目的模倣（そこでは慣行、習慣がある法則の威厳へと高められている）にまで変質しうのようなものではありえないからである—盲目的模倣としての民族の習俗の専制は自己自身に対する人間の義務に反しているであろう」<sup>(961)</sup>。

### (c) 尊敬義務の違反が悪徳となる理由

カントは先に、「徳（＝＋a）には、消極的な不徳（＝0）（道徳的無力）

(960) 後出の盲目的模倣をなす人は、行為の善悪の判断を、世に行われているかどうかだけに頼っている（慣行・習慣を法則の威厳にまで高めている）のであるが、それは徳（意思の強さ）を高めてゆかなければならない人間にとって、危険で有害な姿勢の人であるということを指摘する文章と思われる。なお、善なる対象が、実践的法則に先行するとの理論が誤りであることにつき、前掲7・(5)・(a)参照。

(961) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 142-143.

が論理的反対として対置される（対照的に対置されるであろう・*contradictorie oppositum*）が、しかし悪徳（＝ $-a$ ）は正反対として対置される（真逆的でないしは事実に対置されるであろう・*contrarie s. realiter oppositum*）」として区別していた（前掲14・（2）・（b）参照）。この区別からは愛義務の不実行は不徳であるが、尊敬から生ずる義務の不実行は悪徳とされ、その理由が説明される。

「純然たる愛義務の不実行は、不徳（*Untugend* 過責・*peccatum*）である。しかし、およその人間一般に対する責務である尊敬から生ずる義務の不実行は、悪徳（*Laster* 害悪・*vitium*）である。なぜなら、第一のものの怠りによっては、いかなる人間も侮辱されるものではないが、しかし第二のものの不実行は、人間に彼の正当な請求に関して害が生ずるからである<sup>(962)</sup>。第一の違反は、対照的行為上の（対照的に対置されるであろう徳の *contrarie oppositum virtutis*）義務違反（不実行＝筆者）である。しかし、いかなる道徳的付属物なのでもないだけでなく、だがむしろいつもはその主体に役立つであろう尊敬の価値を破棄するところのものは、悪徳である。

正にその理由で、彼に当然帰属すべき尊敬に基づく隣人に対する義務はまた、消極的にだけ語られる、つまり間接的にだけ（対照的行為の禁止によってだけ）語られるであろう<sup>(963)</sup>」<sup>(964)</sup>。

(962) この後に続く説明との関連で判断すると、尊敬義務は内容的には消極的義務だが、それを実行せず、それに対置されるであろう悪徳をあえてなすときには、人間の正当な要求に害を与えるという意味であると思われる（後掲(e)注記参照）。

(963) 以下において、よく生ずる隣人に対する尊敬の義務（それ自体は消極的義務であり、対置される悪徳の行使により違反されるところの一前注参照）の違反を中心に、説明しようとする意図にでている文章と思われる。

(964) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 143.

## (d) 他の人間に対する尊敬の義務に違反する諸悪徳

次に、以上の尊敬に基づく徳上義務の違反である、三つの悪徳が取り上げられる。

「これらの悪徳は、1)高慢、2)陰口、3)嘲笑、である」<sup>(965)</sup>。

## 1) 高慢について

高慢は、他の人間に自分との比較で自己をより低く評価するように要求する名誉欲であり、それは彼の人間的尊厳から、他者との比較で何ものも損なわない入念さとしての正当な名誉愛から区別される。彼が他者に拒否しているある尊敬を、にもかかわらず自己のために要求する高慢は、他者に対する責務である尊敬に違反する悪徳であるが、このような高慢者は心の底では卑屈なのであり、彼の運が一変すれば追従者となり、尊敬を放棄するについて少しも苦しめないと思っているからこそ、そのような無理な要求を他者に平気でするのである。

「高慢（尊大・superbia この用語がそれを表現するように、常に高くを漂っている傾向性）は、ある種の名誉欲（名誉願望・ambitio）であり、それにより我々は他の人間に、我々との比較で自分自身を低く評価するように要求するのである。そしてそれゆえに、各々の人間が正当に（他者から一筆者）請求しうる尊敬に違反する悪徳である。

それは、名誉愛としての誇り（誇りとする意識・animus elatus）から、つまり他者との比較における彼の人間的尊厳の何ものも損なわない入念さ（従ってまた高貴なという形容詞を付けられるのが常である）としての誇りから、区別される。なぜなら高慢は、他者から彼が彼らに確かに拒否しているある尊敬を、要求するのだからである。しかし後者の誇り（高慢—筆者）そのものは、それが他者に対する、自分の重要さに心を致すように

---

(965) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 144.

との無理な要求にすぎないとはいえ、確かに違反や害となる。

名誉欲の強い者が、さながら追従者を得ようと努力する高慢、そして彼らに軽蔑的に対応するのを自分で正当だと信じている高慢が、不正で人間一般に対する責務である尊敬に相反するという点、それは愚行、即ちある何かの関係で目的であるための価値をもつなど全くないことのための、手段の使用における下らぬ行為であるという点、それどころかそれはむしろ痴愚、即ち正に彼の目的とするところと相反することを他者のところで生じさせるに違いない（なぜなら、彼がその目的を求めて努力して振る舞えば振る舞うほど、各人はなお一層その高慢者に対して彼の尊敬を拒否するから）そのような手段を用いる有害な無分別である点、それらすべてがそれ自体として明白である。だが、次の事情が見て取られるのは、より少ないかもしれない。それは、高慢者が常に彼の心の根底において、卑屈なのだという点である。というのも、彼が自分について、もしも彼の運が一変するとすれば、いまや彼は彼の方でも追従をなし、そして他者のすべての尊敬を放棄するについて、彼は全くつらいとは思わないだろうと、推量していないとしたら、彼は他者に自己自身を彼との比較で低く評価するようにとの、無理な要求はしなかっただろうからである」<sup>(966)</sup>。

## 2) 陰口について

他者に対する尊敬に、特別な意図なく名声における有害なあるものをもたらそうとする傾向性が、ここでの陰口あるいは悪い中傷なのであるが、それは他者の名誉を縮小したり、醜聞（それが真実であっても）を故意に伝播させて尊敬を減縮させたりすることで、人間嫌いをもたらす、道徳的感情を鈍らせる行為として、他者の尊敬に違反する悪徳である。それゆえ他者の欠点を暴くのではなく、それらに人間愛のバールを投げかけるのは

---

(966) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 144-145.

徳義務であり、他者の道徳の探索狂には、誰もが自分に対する責務ある尊敬の違反として、正当にそれに反抗しうる。

「悪い中傷（悪口・obtrectatio）あるいは陰口、それらの用語で私は誹謗（Verleumdung 誹謗癖・contumelia）を、つまりある虚偽、法の前に引き出されるべき中傷をではなく、単に直接的な意図、いかなる特別な意図にも基礎付けられない傾向性を、他者に対する尊敬に、名声における有害なあるものを、もたらそうとするそのような傾向性を理解するのであるが、それは人間性一般に対する責務ある尊敬に反している。なぜなら各々の醜聞は、確かに道徳的善への動因がそれに基づいているところのかかる尊敬を弱め、そしてそれに対して不信感あるようにさせるからである。

ある他者の名誉を縮小するのは、また公的な裁判権には属さないものについて、故意に伝播（公表・propalatio）するのは、たとえそれがそのうえまた真実であるにせよ、人間性一般に対する尊敬の減縮であり、遂には我々の種それ自体の上に恥ずべきものの影を投げ、そして人間嫌いあるいは支配的な思考様式に対する軽蔑をもたらし、あるいはそれらのものの公的光景により、彼の道徳的感情を鈍らせ、そしてそれに慣れてしまう結果となる。それゆえ、他者の欠点を暴き、それによって自分が良いとの、少なくとも他のすべての人間より悪くないとの考えを確実にする陰險な快の代わりに、我々の判断の緩和によってだけでなく、それらの欠点を秘密にすることによっても、人間愛のベールを投げかけるのは、徳義務なのである。なぜなら、他者が我々に与える尊敬の諸例が、またそれに釣り合って値するようになろうとする努力を、喚起しうるのだからである。それゆえに、他者の道徳の探索狂（Ausspähungssucht どうでもよいことの探索狂・allotrio-episcopia）はまた、それ自体として既にある人間学に属する侮辱的な好奇心なのであり、誰もが自分に対する責務ある尊敬の違反として、正当にそれに反抗しうるものなのである」<sup>(967)</sup>。

## 3) 嘲笑について

他者を物笑いの種に据え、その者の諸々の欠点を楽しみ事の対象とする悪意ある嘲弄癖は、それ自体で悪魔的な喜びの何かであり、他者に対する尊敬の義務の激烈な違反である。これに対しては、ある人格が誰からも要求しうる尊敬の、冗談でのそして正当な防御がありうるけれども、相手が理性の道徳的関心ある者である以上は、嘲笑を返すのではなく、尊厳と品格をもって導かれた防御までがふさわしいであろう。

「浅薄な侮辱好き、そして他者を物笑いの種のためにだけ据える傾向、ある他者の諸々の欠点を彼の楽しみ事の直接的な対象とする嘲弄癖は悪意であり、そしてそれらをうわべでだけ諸欠点とし、だが実際において時々はまだ時流の基準を外れている気質の長所として笑う（その際にそれはいかなる嘲笑でもない）、友人間での冷やかしや無遠慮から完全に区別される。現実の諸欠点を、あるいはそれらがあたかも現実的であるかのごとくに擦り付けられたそれらを—その人格から彼の当然の尊敬を無くさせるのが目的とされている—、笑い種にだけ据えようとするのは、そして刺すような嘲弄癖であるそれへの傾向は、それ自体で悪魔的な喜びのある何かであり、正にそのゆえにますます他者に対する尊敬の義務のある激烈な違反である。

そこから、その人格が誰からも要求しうる尊敬の、冗談でのそして正当な防御がある。ただし、ある相手方の侮辱的な攻撃の、同様に嘲弄的な侮辱を伴った撃退（嘲笑的な反撃・retorsio iocosa）—それによって嘲弄者（あるいは一般的にある他人の不幸を喜ぶがしかし無力な相手方）が、同様に嘲弄されるところの—は別である。その対象はしかし、本来的に冗談のためのいかなる対象でもなく、理性が必然的にある道徳的関心をもつあるそのような者であるときには、相手方は大いなる嘲弄を發したにせよ、

---

(967) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 145-146.

更にこの場合にまた自身で多くの弱点を嘲笑にささげたにせよ、その攻撃には全く防御を対置しないか、あるいは尊厳と品格をもって導かれたある防御を対置するのが、その対象の尊厳と人間性に対する尊敬によりふさわしい」<sup>(968)</sup>。

### (e) 注 記

これまでの他者への尊敬に基づく義務論にあっては、悪徳が非難されるほどには、徳が称揚されていないが、その理由はここでの尊敬はこの世界で条件付けられて生きている人間である他者に、積極的な高度の尊敬（崇拜）を表明するというのではなく、理性的存在者としての人間がその本性によって義務付けられている、ア・プリオリな法則一般に対する尊敬の表明なのであり、それゆえに根源的に責務となるところの他者に対する消極的な人間義務が、ここでは問題なのだからである。もちろん、人間の年齢や性別といった特性上の多様性に従った、偶然的な関係において示されるべき尊敬は、純粹理性諸原則だけを探求するための、ここでの徳論の形而上学的諸基礎において論じられるべきものではない。

「人は先行する章の下で、諸々の徳が、それと対立する諸々の悪徳が反対に非難されているほどには、称揚されていないという点に気づくだろう。しかしそれは、我々が他者にそれを示すように義務付けられている通りの、その尊敬—ある消極的な義務にすぎないところの—の概念から既にそうなるものなのである。私は、他者（人間としてだけみなされている）を崇拜するよう義務付けられてはいない、つまり彼らに積極的な高度の尊敬を表明するように義務付けられていない。私が、本性によってそれに義務付けられる一切の尊敬は、法則一般に対する尊敬（法を尊ぶこと・reverere legem）であり、そしてこのこと—人間達一般を崇拜する（人への尊崇・

---

(968) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 147-148.



reverentia adversus hominem) のではない、あるいはその点において彼らに何かを果たすのではない—の尊敬は、彼らに対して根源的に責務である尊敬（義務付けられている尊敬・observantia debita）として万人から要求されうる普遍的で無条件的な他者に対しての人間義務である。

様々な他者に、人間達の特性上の多様性に従って、あるいは彼らの偶然的な関係—つまりは年齢上のそれ、性別上のそれ、血統上の、強さあるいは弱さの、あるいは部分的に任意な指示に基づく全く地位と尊厳の—に従って示されるべき尊敬は、徳論の形而上学的な諸基礎において詳細に叙述されたり分類されたりする理由はない。なぜなら、ここでは徳論の純粹理性諸原則だけが、問題なのだからである」<sup>(969)</sup>。

#### (10) 人間達の状態に応じた倫理的諸義務について

前項にある通り、人間達の特性上の多様性や、彼らの偶然的な関係に従って示されるべき他者への尊敬は、徳論の形而上学的基礎において詳細に叙述されたり、分類されたりできるものではなく、そしてこの事情は人間愛（隣人愛）に基づく愛義務についても同様であろう。しかし、他者に対する実践的愛の義務や、ア・プリオリな道徳的法則に対する尊敬に基づく他者への尊敬義務があるとはいっても、それだけではこれらの者に対しての常なる努力として、どんなことを日頃しようと欲すべきなのか、どんなことを慎むように欲すべきなのか、理解しえないであろう。そこで、純粹な義務諸原理の経験上の諸場合への適用を通じて、それら原理をさながら図式化して、適用の諸種類（応用系）を準備する必要がある。これまで、ここで論じられてきた諸義務も、その違反である悪徳も、この準備のためのものである。すると、先に示されている1)善行の義務、2)感謝の義務、3)共にすること・関与の義務という区分は、正確にはア・プリオリ

---

(969) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 148-149.



な道徳的目標である人間愛が動機となって意欲された行為を指すのであって、それ自体が行為の格率（信条）を規定する道徳的（経験的ではない）影響力をもつ諸義務ではない事情となろう（また挙示されている悪徳も、他者の人間性への愛や尊敬に悖るとされるべき具体的適用の図式となろう）。それゆえ、道徳的義務付けは、ア・プリオリな義務の意識が主観的動機となって意欲行為がなされたという、一つの道徳的原理であるからには、あれらの挙示された義務（それに悖る悪徳を含めて）は、本来的に徳論の道徳形而上学的基礎のある部分をなすものではなく、その区分の項目（愛義務・尊敬義務といった）に付加されることで、体系表示の完全性の一部をなすだけの応用系なのである。

「これらは（徳上諸義務は）、なるほど純粋な倫理学では、その体系におけるある特別な編のためのいかなる理由も与えず、その訳はそれらがお互いに対してのそのようなものとしての、人間達の義務付けの諸原理を含まず、そしてそれゆえに本来的に徳論の形而上学的諸基礎のある部分をなすのではなく、経験において現れる諸場合への、その徳原理（形式に従っての）の適用の諸主体の差異性により、変容されている諸規則にすぎないのであって、その事情からそれらはまた一切の経験的諸区分と同様に、いかなる確実に完全な分類も許容しないからである。にもかかわらず、ちょうど自然の形而上学から物理学へのように、あるその特別な諸規則をもつある移行系（Überschritt）ともいふべきものが要求されるように、道徳の形而上学にある類似するものが、正当に要求されるのである。つまり、純粋な義務諸原理の経験上の諸場合への適用を通じて、それら原理をさながら図式化し、そして道徳的・実践的使用のための準備ができていくようにして、明示することが要求されるのである。例えば、彼らの状態上の道徳的純粋性の内にある、あるいは彼らの墮落の内にある人間達に対しては、いかなる振舞いがふさわしいのか、洗練されたあるいは粗野な人間達に対してはいかなる振舞いがふさわしいのか、学者あるいは無学者に対

しては何がふさわしいのか、そして絶対必要なもの（熟達しているもの）としての彼らの学問の使用においての前者に対しては、何がふさわしいのか、あるいは彼らの専門において絶対必要な学者（厳密性を追う学者）に対しては、何がふさわしいのか、実用的なあるいはより多く精神性や趣味を目指す学者に対しては、何がふさわしいのか、地位や、年齢や、性別や、健康状態や、富裕と貧困等々の差異に従って、いかなることがふさわしいのか。それは多様な種類の倫理的義務付けではなく（なぜなら一つの義務付けだけが、即ち徳一般の義務付けだけが存在するから）、適用の諸種類（応用系）だけを交付する。それゆえそれらは、倫理学の諸章としてまたある体系（ア・プリオリにある理性諸概念から生じていなければならないところの）の区分の項目として引証されうるのではなく、ただ付加されるだけなのである。しかし正にこれらの適用は、その体系表示の完全性の一部をなすのである」<sup>(970)</sup>。

#### (11) 原理論の結論—友愛関係の理想について

カントは先に、親切の義務に基づく善行が、しばしば感謝ではなく忘恩で遇せられるのは、善行がその受領者を対等ではなく一段低い位置に置くことに理由があるから、むしろ各人相互の関係を法義務だけに制限し、更にここでの親切も法が感知しない可も不可もない行為に算えらるゝとしたら、人間は対等な法主体という状態を完全に保ちえる点で、世界の善一般とよりよい状態にある次第とはならないか、と問うていた。しかし同時にこの哲学者は、そのようにして各人相互間に道德上の義務をなくするのは、人間愛がなくなることを意味し、その帰結として世界が美しい道德的全体（意欲すべき共通の目標や目的によって結ばれていない単なる集合なのでなく）であるものとして完全性において提示しえなくなるとの、気高い

---

(970) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 150-151.

解答を自ら与えていた。いま、他人に対する義務の叙述の結びにさしかかっているのであるが、これまでのところを総括しながら、この哲学者はこの高尚な義務（人間愛と人間性への尊敬に基づく義務）によって実現を目指す友愛関係について、なお二節に互る本文と一つの補論を加えるだけでなく、これでもまだ十分には言い足りていないとの思いを、余韻として残すかのようにして、ここでの論述を感動的に締めくくる。

友愛関係とは、道徳的に善なる意思で結ばれ、善を共にしそして発信する理想であり、実行において到達不可能なのだが、しかし確かにその理念に従って努力するように課せられる高尚な義務である。それゆえ友愛関係に必要な諸要素の双方における同等性は、決して見出して検証されたりするものではないけれども必要とされており、それは双方の接近を命ずる愛の引力の原理と、お互いに適当な距離を保つ高度尊敬の斥力の原理によってなされる。純粋性や完全性における友愛関係は、物語作家のおはこであるが、その困難はアリストテレスのいう—私の友人達よ、いかなる友もありはしないものだ！—に示されているごとくである。友愛関係は相互的利益が目指されている結合ではなく、純粋に道徳的でなければならない。そしてもしも友愛関係を感覚に基礎付け、この関係の発信や交付の基礎に諸原則を、あるいは尊敬の諸要求により相互愛を制限する規則を置かないという場合には、いかなる瞬間にも断絶に対して安全ではない。

「友愛関係（その完全性においてみた）とは、二人の人格の対等で双方向的な愛と尊敬による結合のことである。人は容易に以下の事柄を知る。それは、友愛関係というものが、道徳的に善なる意思で結合されているこれらの者の各々の、善を共にし更に発信するある理想だということ、そしてたとえその理想が生完全な幸福を生ぜしめないにしても、彼らの双方向的志・心意におけるそのものの受け入れは、幸福であるための至当性を含んでおり、従って人間達の下でのかかる関係は、それらの者の義務だということ、である。だが友愛関係はある純然たる（だが確かに実践的・必然

的な)理念であり、実行においてはなるほど到達不可能なのであるけれども、しかし確かにそれ(お互いに対する善なる志・心意のある格率・信条としての)に従って努力するようにと理性によって課されている、決して通常の義務ではなく、高尚な義務であるという点は、容易に推知されうる。というのも、彼の隣人との関係において人間には、全く同一の義務の(例えば双方向的な親切の)友愛関係に必要な諸要素の一つである、一方の者における同等性を、他方の者における全く同一の志・心意によってこの者に見つけ出すことが、いかにして可能だろうか。更になお以上に、次の点もどのようにして見出されうるというのだろうか。ある義務に由来する感情は、他のそれに由来する感情と(例えば親切に由来するそれが、尊敬に由来するそれに対して)、いかなる関係を保持するのか、また愛における一方がより熱烈である場合に、それは正にその事実によって、他方の尊敬において何かを失い、結果として両方の愛と高度尊敬が、同一程度の均等性においてもたらされるについて困難としたりしないのかどうか、そのことはしかし確かに友愛関係のために必要である。なぜなら、愛は引力と、高度尊敬は斥力とみなしうるのであり、その帰結として前者の原理は接近を命じ、後者のそれはお互いに適切な距離を保つように要求するのだからである。親密さのその制限は、最も良き友達もまた互いに交わることで、品位を貶めるべきではないという規則により表わされるのであるが、下位者に対する上位者にも、その逆でも妥当するある格率(信条)を含んでいる。というのも、上位者は不意に彼の誇りが傷つけられたのを感じ、そして下位者の尊敬が一瞬の間だけ引き伸ばされたが、しかし中止されないように望むけれども、しかしその尊敬は一度損なわれると、内的には取り返しがつかないごとくに失われる—そのものの外的表明が再び元のように動かされるにせよ—ものなのだからである。

達成可能なものとして考えられる、その純粹性におけるあるいは完全性における友愛関係(オレステースとピラデス、テーセウスとピリトゥ

ス)は、物語作家のおはこ(Steckenpferd)である。これに対し、アリストテレスはいう—私の友人達よ、いかなる友もありはしないものだ! 以下の諸注記が、友愛関係の困難性に気づかせうる。ある友が他の友に彼の欠点への注意を促すのは、もちろん道徳的には義務と考えられる。なぜなら、それは彼の最もすぐれているものに対しても確かに行われ、そしてそれゆえに愛義務が存在しているのだからである。しかし、彼の他の半分は、その点において彼が前者から期待していた尊敬の、ある欠如を知る。その上に彼は既にそこに陥っているか、あるいは彼がその他者から観察されそして秘かに批評されているのだから、彼の尊敬の喪失に陥る恒常的な危険を冒しているのを知る。そしてその際にはそもそも、彼は観察され制御されるべきであるという事情が、彼には既に侮辱的であると思われるであろう。

苦難の内にいるある友は、得たいと望まれないことがいかにしてあるだろうか(彼が、いつある熱心な、自己の出費により慈悲深い友人であるのかを、よく理解するために<sup>(971)</sup>)。しかし確かにまた、他者の彼らの運命と結ばれており、そして他人の必要を背負っていると感じたりするのは、ある大きな負担である。友愛関係はそれゆえに、ある相互的利益が目指されている結合なのではなく、この関係は純粋に道徳的でなければならない、そして両者の各々が苦難にある場合に、他者からあてにすることの許される援助は、その友愛関係のための目的や規定根拠として理解されてはならず—その事実によって彼は他方当事者の尊敬を失うであろう—、つまりは内的に心から意図された親切・好意の外的表明としてだけ理解されなければならない、確かにその親切・好意を常に危険であるような検証に依らしめたりしてはならないのである。そこにおいては、各人が大きな度量で他者にかかる負担から解放し、自分に引き受けて、更には努めて彼に隠して

---

(971) 苦難の内にある友に、援助をした者は、自分がその友と同様な苦難にあるときには、必ず支援してくれるだろうと期待しうるから、という一般的(世間的)意味でだけいわれていると思われる。

おくのに意を用い、だがしかし困難な場合に彼はその他者の（心から意図された一筆者）援助を確実にあてにしうるであろうという思いで、いつも心を慰めるようにしうるのである。しかしある者が他者からある慈善を受け取る場合には、彼は愛における同等性（その他者との友愛関係において愛の同等性は保たれていると一筆者）はおそらく十分あてにするようにできるけれども、尊敬においてはあてにしない。なぜなら彼は、明らかに一段低いところに自己―彼は（尊敬の一筆者）義務を負っているが反対に義務付けたりできないとの―を見出すからである。友愛関係は、一つの人格へと融合するまでに相互に接近する占有・支配という感覚の甘さによる場合には、だが同時に非常に華奢なあるもので、もしもそれを感覚に基礎付けさせ、そしてこの相互的発信や交付の基礎に諸原則を、あるいはその共通化（一つの人格へと融合するまでの相互接近一筆者）に対する妨げや、尊敬の諸要求により相互愛につき制限する規則を置かないという場合には、いかなる瞬間にも断絶に対して安全ではない。そのようなものは、粗野な人々の下で、通常的である―だからといってそれが常に離別を生じさせるというのではないにせよ（なぜなら庶民は殴り合いそして仲良く暮らしているからである）。彼らはお互いを見捨てえない、しかしまたお互いの下に結合しあえない。なぜなら、喧嘩するのも彼らには、宥和における一致の甘さを味わうために、必要なものなのだからである。しかしいずれにせよ、愛は情動（Affekt）ではありえない。なぜなら後者は、選択において盲目的であり、継続において見えかかるものだからである」<sup>(972)</sup>。

本論の最後には、道徳的友愛関係（感性論的なそれと区別される）が取り上げられ、それは二人の人格の彼らの秘かな判断や感情の、それがお互いに対する双方向的尊敬と共に存続しうる限りでの、相互的開示における完全な信頼であると説かれる。しかしこの信頼なしの開示は、相手の自己に

---

(972) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 152-155.

対する尊敬を失わせる危険があり、ゆえに知力がありその危険を案ずる必要がない人（しかしそのような人は世界で稀有な、そして白きに最も似た黒きにある鳥 *rara avis in terris, et nigro simillima cygno* であるという）にだけ、完全な信頼において開示できるとされ、そして純粹で完全な友愛関係には、ある詳細に規定する格率（信条）が必要であるのだが、それは理性概念においてはいかなる限界も持たないけれども、しかし経験においては常に限界付けられなければならない願望上の理想であるとする。ここには、各人がそれぞれに自立した人格であることを尊重し合いながら、人間愛に従いお互いに支え合って生きる難しさを、決してごまかしで回避したりしようとせず、その困難に正面から向き合って真にそれを克服したいと常に意欲する努力こそが、共同社会のために規定されている人間の歩むべき道であるとする、この哲学者の心からの教えが込められているように思われる。

「道徳的友愛関係（感性論的なそれと区別される）は、二人の人格の彼らの秘かな判断や感情の、それがお互いに対する双方的尊敬と共に存続しうる限りでの、相互的開示における完全な信頼である。

人間は、共同社会のために規定されている（非社会的であるとしても）存在者であり、そして共同社会的状態の文化の内で、彼は強力に自分を他者に開示することの必要を感じる（その際に何かを意図するのでさえない）。しかし他方でまた、他者が彼の考えの打ち明けについてなすかもしれない悪用に対する恐れに圧迫され警告されている彼は、彼の判断の良い部分（殊に他の人間についての）を自分自身の内にしまっておく必要があると考える。彼は彼が交際する人間達に関して、彼が統治や宗教等々に関して、どう考えているかにつき、誰かある人とぜひ話し合いたいと希望するであろう。しかし彼がそれを敢行するのは許されない。なぜなら一部には、彼の判断を慎重に差し控えている他者が、彼を害するためにそのことの使用をなすだろうからであり、一部には彼自身の欠点に関して、他者が



自分のものは隠すかもしれず、そしてそのようにして彼は、自分を全く率直にこの者に対して表す場合に、尊敬における同一のものを失うだろうからである。

それゆえ彼が、知力を持ち、あの危険に関してその人には全く案ずる必要がなく、その人には完全な信頼をもって自分を開示することのできる、そのうえにまた物事につき判断する彼のものと一致するある様式の携えある人を見出す場合には、彼は彼の考えを打ち明けるようにできる。彼は彼の考えと共に、監獄にいるように独りぼっちではない。彼は大衆の内—彼はそこで自分を自分自身の内に閉じ込めておかなければならない—ではもたない自由を享受している。各々の人間は、秘密をもっていて、そして他者に無暗に心の中を打ち明けるのは許されない。なぜなら一部には、それについて彼に害となる使用をなすような、大抵の人の高貴ではない思考様式のゆえに、一部には裏でいわれてよいことあるいはよくないことの判断と区別—それらの特性がある主体において共に見出されることはまれである（世界で稀有な、そして白きに最も似た黒きにある鳥 *rara avis in terris, et nigro simillima cygno*）—における（分別における）、多くの人の無知のゆえに、である。特にその場合には、最も親密な友愛関係が、この分別あるそして信頼された友に対し、同時にその全く同一の彼に打ち明けられた秘密を、全く同様に信頼しうるとみなされているある他の友に、第一の者の明示の許諾なしには、伝えたりしないとの義務付けを要求する。

このもの（純粋に道徳的な友愛関係）は、いかなる理想でもなく、現実にあちこちに（黒い白鳥が）その完全性（思い込まれただけの完全性—筆者）において存在している。しかしそれは—他者の人間達の諸目的に、愛に基づいてではあるが煩わされていて—、純粋性も要求されている完全性も持ちえず、その完全性のためには、ある詳細に規定する格率（信条）が必要であり、そして理性概念においてはいかなる限界も持たない、しかし経験においては確かに常に限界付けられなければならない、願望上のある



理想である。

しかし人道主義者一般は、すべての人間の幸福に感性論的な関心（共に喜ぶことの）をもち、そして内的後悔なしには決してその幸福をかき乱したりしないであろう人である。だが、人間の友の表現は、単なる人間を（感性論的に—筆者）愛する者（博愛）のそれよりも、より狭い意義のあるものである。なぜなら前者には、人間相互での同等性の観念と考慮もまた、ゆえに人が他者に善行で（尊敬へと—筆者）義務付けることにより、自身で（尊敬へと—筆者）義務付けられるとの理念をも含んでいる—あたかもすべての兄弟に幸福を欲している、ある共通の父の下での兄弟のように。それだから、善行者としての保護者の、感謝義務者としての被保護者に対する関係は、なるほど相互的愛のある関係であるが、しかし（それだけでは—筆者）友愛関係上のある関係ではない。なぜなら、両者の相互に対する責務である尊敬義務は、同等ではないからである。友としてその人間に親切である義務（ある必然的な身の低め）およびその義務の配慮は、善行をなすための財産をもつ幸福な者たちに起こりがちな誇りから守るのに役立つものである」<sup>(973)</sup>。

#### \* 補論—交際上諸徳について

世界市民的志、心意の円において、その内での快適性、和合性、双方的愛と尊敬（身の低さと礼儀作法）を開発し、そのようにして徳に品位を添える、道徳的交際における補助貨幣ともいうべき義務について、なおこう補われる。

「自分自身並びに他者に対する、彼の道徳的完全性をもって相互の交際をなし（交際の義務、社交性・officium commercii, sociabilitas）、孤立（別々に行動すること・separatistam agere）しない義務が存在する。確か

---

(973) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 156-158.

に彼の諸原則の不動の中心点を得ること、しかし自分の周りに引かれるこの円を、すべてを包括する円の—世界市民的志・心意の—、部分をなす一つの円とみなすこと、そしてその目指すところは、必ずしも世界福利を目的として促進するためではなく、そこへと間接的に導く双方向的関与だけを促進すること、その包括的円の内での快適性、和合性、双方向的愛と尊敬（身の低さと礼儀作法、美的鄭重さおよび優美さ・*humanitas aesthetica, et decorum*）を開発し、そしてそのようにして徳に品位を添えること、これらを実行するそのものが、徳義務なのである。

これは確かに、ある美しい徳類似の外見を与える外城あるいは付随構築物（付録・*parerga*）であるが、また騙すものでもない。なぜなら、各人は何のためにそれを取り入れるのか、知っているからである。それはなるほど補助貨幣にすぎないが、しかしながら徳感情がこの外見を真実性にできるだけ近くする努力を通じてさえ、以下の点において要求するのである。それは、近づきやすさにおいて、愛想のよさにおいて、優雅さにおいて、手厚いもてなしにおいて、温和さ（争いにおいて、喧嘩するのになしに）において、要求され、総じて単なる交際の仕方として一緒に表される諸義務であり、人が他者に対しそれを通じて義務付ける、それゆえに徳の志・心意に影響を与える—それらが徳を愛されるものとすることによって—ものなのである。

しかしその際には、こう問われる—『悪徳ある者と交際するのは許されるのだろうか』。人は彼らとの出会いを避けえない。人はさもないと結局のところ、世界の外に出なければならぬだろうし、彼らについての我々の判断さえも、有権的なものではない。しかし、その悪徳がある醜聞、つまりは厳格な義務法則の無視の公的に与えられたある実例である場合、それゆえに破廉恥を伴う場合には、たとえ国法がそれを処罰しないとしても、それまで生じていた交際は中止されるか、あるいはできる限り避けられなければならない。なぜなら、更なるその継続は、徳からすべての名誉を

失わせ、そしてその徳が贅沢の諸々の楽しみを通じて、居候をおいておけるほどに裕福な各人にとっての、売り物とされるようにするからである<sup>(974)</sup>」<sup>(975)</sup>。

## 16 徳論（倫理学）の方法論

### （1）徳（倫理）教授学について

#### （a）徳（倫理）の教説的方法について

徳（倫理）は取得されるべき（生得的でない）ものであるから、それは教えられなければならない、しかも体系的でなければならない。それゆえ、ある学問を提示すべき徳論は、聴講者への聞き取り講義式であるか、彼の生徒に試問する問答式であるかのどちらかである。そして問答式の方法は更に、生徒の理性に試問する対話体的であるか、彼らの記憶力にだけ試問する問答教示的であるかのいずれかである。対話体的な方法は教師の質問による啓発（産婆術）を通じて、自分で思考することに気づく生徒からの反対質問により、いかに良く問うべきかについて、教えることにより学ぶという事情を引き起こす。これらの点が最初に説示される。

「徳が取得されなければならない（生得的ではない）—それゆえに経験に基づく人類学的認識に根拠付けられるのは許されない—という点は、既にそのものの概念の本性をなす。なぜなら人間の道徳的能力は、それが非常に強力に対抗してくる諸傾向性との闘いにおいて、志の強さによってもたらされないとすれば、それは徳ではないであろう。徳は、純粹実践理性があれら傾向性に対するその優越性（自由に基づく）の意識において、主

---

(974) ここでの義務は、前出のように愛想の良さや、手厚いもてなしに関する義務であるから、裕福な者は悪徳ある者を居候に迎えて、ここでの義務を尽くしているとの徳を、売り物にできるようにする、という意味と思われる。

(975) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 159-160.

権を勝ち得ている限りは、この理性からの産物である。

徳は教えられうるし、教えられなければならないということは、既にそれが生得的ではないという事情から帰結する。徳は従ってある教説(Doktrin)である。他方で、人は徳概念に適合するためにいかに振る舞うべきかという単なる教えによつては、それら諸規則の実行のための力が獲得されないとの理由で、ストア哲学者はもっぱらこの点から、徳は単なる義務の表象によつて、訓戒によつて(教訓的に)教えられうるものではなく、それは人間の内の内的な敵との闘争の(禁欲の)試みによつて開発され、実行されなければならないと考えた。というのも、もし人が以前に彼の諸力を試し、行使していなかった場合には、彼が欲する一切の事柄を即座にはできないからであり、他方ではそれのための決心は、同時に完全になされなければならないからである。その訳はそうしないと、悪徳を漸次的に捨てるための、ある悪徳降伏条約ともいふべきものに際しての志・心意(意思・animus)が、それ自体において不純なもので、悪徳的でさえあるだろうから、従つていかなる徳(ある唯一の原則に基礎づけられたものとしての)も、生じさせえないからである。

ところで教説的方法に関しては、それは断片的ではありえず、体系的なものでなければならない—徳論がある学問を提示すべきである場合には(なぜならおよその学問的教えは方法的でなければならず、さもなければその講義は混乱したものであるだろうから)。その講義はそれが行われる他のすべての者が聴講者である聞き取り講義式なものであるか、あるいは教師が彼の弟子に教えたいと欲するところの事柄を、彼らに試問する問答的なものであるかの、どちらかである。そして後者の問答的な方法は更に、彼がそのことを彼らの理性に試問する、対話体的な教育方法であるのか、あるいは彼らの記憶力にだけ試問する、問答教示的な教育方法であるかの、どちらかである。というのも、誰かが他者の理性に何かを試問することは、対話体的で以外には、即ち教師と生徒が互いに相互的に質問し答える仕方

による以外には、行われえないからである。教師は諸々の質問によって彼の生徒の思考進行を、その者の内のある諸概念への素質に対し、提示された諸場合を通じて単に啓発すること（教師は生徒の思考の産婆である）によって、導くのである。この場合に彼が自分で考えることができるのに気づく生徒は、彼の反対質問（不明瞭についてあるいは認容されている諸命題に抗する疑念についての）によって、教師が『我々は教えることによって学ぶ・docendo discimus』に従い、いかに良く問わなければならないかについて、自ら学ぶという事態を引き起こすのである。（というのも、論理においてはなりかけの、なお十分には肝に銘じられていない次の請求が存するからである。すなわち教えは、人が目的適合的に求めるべきような諸規則を、つまりいつも決定的な判断のためだけでなく、さしあたりの判断（先行する諸判断・iudicia praevia）のための諸規則—それを通じて人が思考に至らしめられる・自ら思考の道筋を辿ってゆきうるような・筆者—も、手渡すべきである、という請求であり、それは数学者にさえ諸発見のためのある暗示でありうる、そして彼によってまたしばしば使用されるある教えとなる」<sup>(976)</sup>。

## (b) 道徳的入門問答講義について

### 1) 道徳的入門問答講義の必要性和方法について

未熟な生徒への徳論は、純粋な道徳的諸原則を通じてのみ、徳論から宗教への移行がなされるために、ある道徳的入門問答講義が宗教入門問答講義の前に、しかも後者とは分離されてそれ自体で存するある全体としてなされるべきである。そしてこの講義は、まだ生徒がいかに質問すべきかを知らないのであるから、教師だけが質問し、生徒から誘い出す答えは確定的な諸表現で保管され、彼の記憶に留めさせるような、問答教示的な方法

---

(976) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 163-165.

によらなければならない。

「なお未熟な生徒のための徳論の、第一のそして不可避な教説的手段は、ある道徳的な入門問答講義である。これは宗教入門問答講義の前に行われなければならない、そして宗教講義への挿入編として編み合わされているだけでなく、分離されてそれ自体で存するある全体として、講じられなければならない。というのも、純粋な道徳的諸原則を通じてのみ、徳論から宗教への移行がなされうるからである。なぜなら、さもなければ後者のその信仰告白は、不純なものであるだろうからである。それゆえに、正に最も威厳のあるそして最も偉大な神学者達は、規約に定まった宗教講義のために、ある入門問答講義を書き上げるについて（そして同時に宗教講義を請け合うについて）、ためらってきた。そこではこう信じられるべきであろう—（この仕方では一筆者）非常に豊かな彼らの学識から、期待されるのが正当であるだろうものは、最も小さいだろうと。

これに対し、徳諸義務の基礎講義としてのある純粋な道徳的入門問答講義は、そのようないかなる懸念も困難もない。その理由は、それが普通の人間理性（その講義の内容について）から展開されえ、また最初の指導の教授法上の諸規則（形式についての）に、それだけが適合せしめられてよいものだからである。あるそのような授業の形式的原理は、しかしこの目的のためにソクラテス式・対話体的教育方法を許諾するわけではない。なぜなら、生徒は決していかに質問すべきかについて、全く知らないからである。それゆえ教師だけが質問する者なのである。他方で、彼が生徒の理性から方法的に誘い出す答えは、確定的な容易に変更されるべきでない諸表現で作り出され、保管されて、それゆえに彼の記憶に委ねられなければならない—そこにおいて、入門問答講義的な教育方法が、聞き取り講義的な教育方法（そこでは教師だけが話す）並びに対話体式教育方法（そこでは両者が質問しそして答える）から区別されるごとくに」<sup>(977)</sup>。

## 2) 徳格率（信条）を基礎付ける教育方法について

徳の陶冶の手段として、習慣を通じての模倣が一応は考えられるが、それは思考上の原理ではなく、感受様式上のメカニズムにすぎない。それゆえそれは、人間の実践理性の主観的自立を本体とする徳格率（信条）を決して基礎付けうるものではない。というのも、かかる格率（信条）に対して動機の役割を果たすべきものは、法則が課す義務でなければならないからである。従って徳論（倫理学）の教師は、他の生徒との比較である生徒にいかにあるべきかの基準を手渡すべきではなく、法則との比較でそうすべきなのである。

「徳への陶冶の実証に基づく手段は、教師自身における良い実例であり（模範的指導であるための）、そして他者における戒めの実例である。なぜなら模倣は、なお未発達な人間にとって、彼が後に自らに与える格率（信条）の最初の意味規定だからである。習慣あるいは習慣的なその修正は、すべての格率（信条）なしのある固執的傾向性の基礎付け—そのものの繰り返す満足を通じて—であり、思考様式上のある原理（その場合には忘れることが覚えこむことより難しくなる<sup>(977)</sup>）である代わりに、感受様式上のあるメカニズムである。しかし先例（Exempel）の力（善に対するものであれ、悪に対するものであれ）について、つまり模倣や戒めのための素養に向けて、自らを提示するところのものについて<sup>(979)</sup>、他の者達が我々

(977) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 165–166.

(978) 習慣やその習慣的修正が我々に認識を与える原理だとすると、我々はそれに従ってさえいれば、認識の覚え込みができることになるが、それらへの服従によって得た認識の完全な忘却（修正ではなく）は、習慣や習慣的修正がなくならない限りできないのであるが、それらは継続するものとの一般的前提からは、認識の覚え込みより完全な忘却の方が難しいことになる。本文はそのような意味であると思われる。

(979) 「あるドイツ語である例（Beispiel）の語は、通常は先例（Exempel）の代わりに、それと同等のものとして用いられるのであるが、後者と同一の意味のものではない。そこにおいて、ある先例に倣うというのと、ある表現の理解しやすさのた



に与えるところのものは、いかなる徳格率（信条）も基礎付けえない。なぜなら、この格率（信条）は正に、各々の人間の実践理性の主観的自立を本体とするものだからであり、それゆえに他の人間達の振る舞いがではなく、法則が我々に動機の役割をしなければならないからである。従って教育者は、躰の悪い彼の生徒に、『あのよい子（しっかりした、熱心な）を見習いなさい』とはいわないであろう。なぜなら、そうすることは前者に後者を憎む原因としての役をなすからであり、その理由は前者が後者によって、ある不利な光の下に置かれるからである。良き先例（模範的品行の）は、見本としてではなく、義務適合的なもののなしうるという点に關する証明として、役立つべきである。ゆえに誰かある他の人間との比較ではなく（彼はいかにあるか）、彼はいかにあるべきかの理念（人間性の）との比較が、従って法則との比較が、教師に彼の教育上の決して誤りのない基準を手渡さなければならない」<sup>(980)</sup>。

### 3) 注記—ある道徳的入門問答講義の断片

「教師=L. が彼の生徒=S. の理性に、彼がその生徒に教えようと意図していることを試問し、そしてこの者がおそらくその問いに答えることができないであろう=0 場合には、教師はその問いを生徒（彼の理性を導きつつ）に囁んで含める。

#### 1. L. 人生における君の最も大きな、それどころか全願いは何です

---

めにある例を引用するというのは、全く異なった概念である。先例は、ある実践的規則が、ある行為についてそれはなしうることか、それともなしえないことか、を提示するのである限りは、その規則のある特別な場合である。これに対してある例は、諸概念に従って普遍的なもの（抽象的なもの・abstractum）の内に含まれているものとしての、ある特別なもの（具体的なもの・concretum）が表象されているにすぎず、またある概念の理論的表示にすぎない」(Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 168.)。

(980) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 167-168.



か？ S.  $0-0=0$ — L. 君にとって、すべての事柄がいつも、望みと意欲の通りになること。

2. L. そのような状態はどう呼ばれているでしょう？ S.  $0$ . L. それは至福性（持続する無事息災、楽しい人生、彼の状態での満足）といわれています。

3. L. もし君が、全至福性（世界において可能な）を手にしていれば、君はそれをすべて君のために留めておきますか、それともそれを君の隣人にも分けてあげますか？ S. 僕は他の人も幸福で満足になるように、それを分けてあげるだろうと思います。

4. L. それは確かに、君がやはりそんなにも十分に、優しい心をもっていると証明しています。更に君が、それについてまた、優しい分別もっているかどうか、見せてほしい。君は怠け者に、彼が甘い無為に彼の人生を持ち来たらすように、柔らかい詰め物クッションを手に入れさせるでしょうか、あるいは飲んだくれ者に、ワインや酩酊させるその他のものを、欠かさせなくしたりするでしょうか、詐欺師に他の人を欺くような、魅惑的な容貌や礼儀作法を与えたりするでしょうか、あるいは乱暴者に他の人を倒せるように豪胆さや強い腕っぶしを与えたりするでしょうか？ それらは各人が、彼の流儀で幸福であるための、非常に大きな手段です。  
S. いいえそうしません。

5. L. 従って君は、たとえ君がすべての至福性を持ち、加えて良い意思をもっているとしたところで、手を伸ばしてくるいずれの人にも懸念なくして恵みをなしたりせず、まず各人はどれくらいに至福性に値するのだろうかを調べるだろうという点について、知っているのです。L. ところで、君は君自身のために、君が君の至福性に算える一切のものを、まず具えることについて、確かにいかなる懸念も持たないでしょうか？ S. いいえ持ちます。L. そのときには更に、君は確かに自身で至福性に値するのだろうかという問いが、考えの内に入ってきたりしますか？ S.

確かに。L. 君の内で至福性だけを得ようと望んでいるものは、傾向性です。しかし君の傾向性を予めこの至福性に値することという条件に、制限付けているところのものは、君の理性です。そして君は君の理性によって君の傾向性を制限付けえたり、圧倒しえたりしていること、それが君の意思の自由なのです。

6. L. 君が至福性に与りえ、そして確かにまたそれに値しなくはないために、君がそのこと（理性による傾向性の制限—筆者）をいかになすのかを知るための規則と指示は、全く君の理性においてのみ存しているのです。その事情は、君は君の振舞いのこの規則を、経験からや、他者から彼らの指導を通じて做う必要がないことを、同様に意味します。君自身の理性は、君がなさなければならないことを、君にまさしく教えるのです。例えば、ある事例が君の前に現れて、そこで君は狡猾に考案されたある嘘によって、君にあるいは君の友人達にある大きな利益を与えうるが、なおその上にそれによってはいかなる他者も、害してはいないという場合に、君の理性はそれに対して何とといいますか？ S. 私や私の友人にとっての利益が、どれほど大きいにかかわらず、ともかく私は嘘をつくべきではありません。嘘は卑劣な行いで、人間を幸福であるのに値しなくさせます。ここには私がそれに従わなければならない、ある理性命令（あるいは禁止）によるある無条件的強要があります。L. この理性により直接に人間に課される、そのものの法則に適合して行為する必然性は、どう呼ばれているでしょう？ S. それは義務と呼ばれています。L. ですから人間にとって彼の義務の遵守は、幸福であることの至当性の普遍的で唯一の条件なのです。そして後者は前者と、全く同一の事柄なのです。

7. L. しかしまた我々が、それによって自分を幸福であるに値するようには保つところの、あるそのような善良で有効な意思をも意識しているという場合に、我々はそのゆえに、この至福性に与るについてのより確実な期待を根拠付けたりできるのでしょうか？ S. いいえ！ それに基づくだ

けでは、できません。なぜなら、それを我々に得させることは、常に我々の能力の内にあるという訳ではなく、また自然の経過は自ずとその役立ちをするような方向をとるものでもなく、生の幸福（我々の安寧一般）はまだまだすべてが人間の力の内にあるとはいえない、諸状況に依存しているからです。ですから、我々の至福性はただの願望にすぎず、もしも他の何かある力が付け加わるのでないとすれば、それがいつか期待に変わりうるものではありません。

8. L. 理性は確かに、それ自体として、あるそのような至福性を功勞と責務に従って配与し、全自然を支配し、そして世界を最も高い叡智によって統治する力を、実在的なものとして前提する、即ち神を信ずる諸根拠を有しているでしょうか？ S. はい。なぜなら、我々が判断しうる自然の諸工作に、我々はある創造者の言葉でいい尽くしえない偉大な技の他には言明しえないような、非常に広範で深い叡智を見るし、この創造者によって、我々は実際にまた世界の最高の誇りが、それを本体とするところの道徳的秩序に関して、より少くはない賢明な統治に期待をかける原因をもつからです。つまりは、我々の義務違反によって生ずるところの、我々が自分を至福性に値しないようにさえしなければ、我々はまたそれに与ると期待しうるのです」<sup>(981)</sup>。

#### 4) 入門問答講義で最も大切な留意点について

入門問答講義の最後に、カント自身がこれまでなしてきた、徳論（倫理学）に関する注意の行き届いた記述を、改めて我々に振り返らせるかのようにして、教師の払うべき大切な留意点が清楚に説かれる。

「徳と悪徳のすべての項目を通じて、実施されなければならないこれらの入門問答講義において、最も大きな注意が向けられるべきは、次の点で

---

(981) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 168-172.

ある。それは、義務命令が義務付ける人間に対して生じさせる利益や害—他者に対してでさえも決してないが—にではなく、全く純粹に道徳的原則に根拠づけられており、後者のそれらには付随的にだけ、つまり確かに不要なのだが、本性上弱い者の口に合う、単に媒介としてだけ役立てられるべき付随物として、言及されている、ということである。悪徳の恥辱（その行為者その人にとっての）ではない、恥辱（徳の威厳をそれとの対比で称揚するための恥辱一般—筆者）が至る所で突出して示されなければならない。なぜなら、諸行為における徳の威厳が、一切のものの上に引き上げられない場合には、義務概念そのものが消滅し、単なる実用的な諸規定の内に溶解してしまうからである。その際には、彼自身の意識の内での、人間の高貴さが消滅して、そしてそれはある代価で商われうる、つまりは彼の魅惑的な諸傾向性が彼に勧告する（それとなら彼の高貴性を手放してもよい対価となるものを）ところの、売り物となるのである。

他方でこの意識が、賢明にそして几帳面に、年齢の段階の相違、性の相違、人間がだんだんと関係する地位の相違に従って、人間の固有な理性によって発展させられる場合には、終結をなすところのあるものが、すなわち心神を情愛深く動かして、人間をある立場に据えるところのあるものが、なお存在する。そこで彼は彼に内在している根源的な諸素質について、最も大きな驚き以外をもっては、自分自身を眺めることができず、そしてそのことの印象は決して消えたりしないのである。彼の指導の終結に際して、彼の諸義務をその順番においてもう一度彼に要約的に物語る（概括する）ときに、彼がその義務の各々について、一切の禍も、困窮も、生における熱情も、彼が彼の義務に従っているということを超えて襲うかもしれない死による威嚇も、それら一切の上に高められて主人であるとの意識を彼から奪いえないときには、彼には今や次の問題が完全に一目瞭然となるのである—君の内の何が、君の内のそして君の周りの、自然上のすべての力との戦闘にあえて進ませたり、それらが君の道徳的諸原則との闘いに入

る場合に、それらをあえて打ち負かさせるようにさせたりするのか<sup>(982)</sup>。この問題は、その解答が思弁的理性の能力を完全に凌駕しており、またにもかかわらず自ずと生ずるものなのであるけれども、それが心に置かれるときには、心神が攻撃されていればいるほど、義務の遵守のためにますます強く生き返らせるだけであるという、この心神の自己認識上の不可解な事柄さえもが、ある賞賛を与えるに違いない<sup>(983)</sup>。

この入門問答講義による道徳指導においては、各々の義務分析に際して、いくつかの決疑論的な質問を提示して、集められた子供たちに彼らの知力を試させること—彼らの各々が彼に提起される厄介な課題を解決しようと欲するであろうように—は、道徳的育成のために大きな意義があろう。単にそれが、未熟な者の能力に大抵は適合する理性（実践理性—筆者）のある開発であり（その理由は、この理性が義務とは何かに関係する諸問題を、思弁的理性との関係でよりも遙かに容易に解決しうるからである）、そしてそのようにして若者一般の知力を鋭くするのに、最も適切な方法だから、というだけではない。それだけでなく、殊にそれにおいてまたその精励において、彼がある学問（彼はいまやそれに精通している）に到達したところのものを愛するのは、人間の本性なのであり、そしてそのようにして生徒はそのような諸々の習練を通じて、気づかぬうちに道徳性についての関心へと、引き入れられるからなのである。

しかしその育成において最も重要なのは、道徳的入門問答講義を宗教入

---

(982) それが理性（心神）であることを、それまでの時期との比較を絶して完璧に意識するようになる、という意味と思われる。

(983) この問題の解答が心に置かれるときには、生徒は理性（心神）の能力に関する無条件的な実践的認識である内面的自己確認に、それゆえに条件を待つまでもなくその正しさを意識できる認識に到達しているのであるから、それは条件から導かれた正しさではない（思弁的理性によるそのような証明からは不可解なこととしかならない）というそのことまでが、生徒によるその実践的認識（条件を待つまでもない異質な正しさの認識）を賞賛するだろう、という意味と思われる。

門問答講義と、混ぜて講義したりしないこと、なお更にそれを後者に後続させたりしないこと、そうではなく常に前者をしかも最も大きな勤勉性と詳細さをもって、最も明確な洞察へと導くということである。なぜならそれらなしには、後にその宗教から、諸義務に対する恐れによって告白し、心の内にないそのもの（宗教一筆者）へのある関心を偽る、欺瞞以外のいかなるものも生じないからである」<sup>(984)</sup>。

## （２）倫理的禁欲の教えについて

カントは、短い文章であるが、徳の習練において目指すべき感性・情緒上の気分に触れて、徳論の方法論を締めくくる。そのような気分は、一途な（wackere）そして颯爽とした（fröliche）それであるとしながら、この哲学者は道徳哲学においてその功績を評価してきたストア哲学者とエピクロスを引いていう。諸々の妨害との闘いそして多くの生の喜びの犠牲としての徳の開発は、ストア哲学者が原理（モットー）として有する『偶然的な禍を耐え忍び、同様に不必要な喜びをもたないことに習熟せよ』に従う気分（道徳的健康の保持）によるが、しかしそれには生の楽しみを与える、だがまた道徳的なあるもの、即ちエピクロスの理念である常に颯爽とした心が加わらなければならない。単に苦行としてなす僧侶の禁欲の教えは、徳そのものを嫌いにさせ、信奉者を追い払うものであり、人間がそれ自身で行う陶冶（習練）は、それに伴う爽快さを通じてのみ、功労的で模範的でありうる。

「徳の習練の（徳の諸々の訓練の・exercitiorum virtutis）諸規則は、二つの感性・情緒上気分を目指し、それは徳の諸義務の遵守における一途なそして颯爽とした感性・情緒（力強くそして快活な気分・animus strenuus et hilaris）でいることである。なぜなら徳は、それがその諸力を

---

(984) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 172-175.

集中してそれを圧倒しなければならないところの、諸々の妨害と闘わなければならない、そして同時にその喪失が感性・情緒をしばしば憂鬱とし不機嫌とするところの、多くの生の喜びを犠牲にしなければならないからである。しかし人が快によってではなく、単に苦行 (Frohendienst) としてだけなすことは、そこにおいて彼の義務に従う者にとって、いかなる内的価値も持たず、愛されるのでもなく、その義務の実行の機会はある限り逃されるものである。

徳の開発は、即ち道徳的禁欲の教えは、勇壮な、果敢で、一途な徳実行の原理に関して、ストア哲学者のモットーを有している—『偶然的な禍を耐え忍び、同様に不必要な喜びをもたないことに習熟せよ』(諸々の禍に慣れよそして生の快適を忘れよ・*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*)。それは人間にとって、自分の道徳的健康を保つ、養生の一つの方法である。しかし健康は、ある消極的な健在であり、それは自分では感じられない。ある好ましい生の楽しみを与えるあるもの、だがまた偏に道徳的なあるものが、付け加わらなければならない。それは、有徳なエピクロスの理念における、常に颯爽とした心である。いかなる故意の違反も意識しておらず、そしてそのような違反への墮落に関して安泰である者以外の誰が、快活な気分であるより多くの原因をもったりするはずが、そしてある颯爽とした感性・情緒上気分へと移り、それを自分に習慣的とすることそのものに、ある(道徳的な—筆者)義務を見出したりはしないようにするはずが、(この青銅の壁のようであれ等々ホラティウス・*hic murus ahenëus esto etc. Horat*)。これに対し僧侶の禁欲の教えは、迷信的な畏怖から、あるいは装われた嫌悪それ自体から、自己責苦と肉欲制御とに共に着手するものであり、それはまた徳を目指すのではなく、自己自身に刑罰を科し、徳を道徳的に悔いる(即ち改善への意図において)代わりに、それを償わせようとする、熱狂的な贖罪を目指している。そのことは、自身で選ばれた自分に執行される刑罰である点にお



いて、ある矛盾であり（なぜならそれはある他者が科さなければならないから）、そして徳に伴う爽快さをまた生じさせえず、むしろ徳命令に対する秘かな憎悪なしには、なされえないものである。それゆえ倫理的な体育学（Gymnastik）は、自然諸衝動との闘い—出現する道徳性を危険にしそのような諸場合において、それら衝動に対する主人でありうる程度にまで達する—のみを本体とする。従って、一途なそして彼の意識の内で繰り返し獲得される自由が、颯爽とさせるのである。ある事柄を後悔する（そのことは、以前の違反の回顧の場合に不可避免的であり、それどころかその際にはこの回想をなくさせないのが義務である）ことと、そして自分に悔悟の苦行を課すこととは、養生法的なではなく敬虔的な観点において、二つの非常に異なった道徳的に考えられている予防手段であり、それらの内の後者は喜びのない、陰鬱な、不機嫌にするものであり、徳そのものを嫌いにさせ、そしてその信奉者を追い払うものである。人間がそれ自身で行う陶冶（習練）は、それに伴う爽快さを通じてのみ、功労的で模範的となりうる」<sup>(985)</sup>。

## 17 純粹道德学（倫理学）の終章

### （1）この学の枠外に立つ宗教論について

こうしてすべての道德学（倫理学）を説き終えた後に、カントがなお付け加えようとするのは、神に対する義務の理論としての宗教論が、この学の一部とはなりえない理由についてである。確かに我々は、この経験的世界でしかシア・プリオリな法則が課す義務を動機として、内的な意欲行為をなし続けてゆきうるために、神の理念を純粹実践理性においてもたなければならない。しかしその理念はただ、主観的に我々自身の立法する理性

---

(985) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 176-178.



における、道徳的動機の強化に不可欠なだけなのであって、決して実在する神に対して負う義務を実行するとの前提に立たせるものではない。ゆえに神に対する諸義務の理論としての宗教は、倫理学に引き入れられるものではなく、そのすべての境界の外にあるものなのである。その丁寧な補足がこう記される。

「アプデラのプロタゴラスは、彼の本を次の言葉で始めた—『神々のお方がましますのか、あるいはましまさないのか、それについて私は何もいうことができない』<sup>(986)</sup>。彼はそのゆえに、アテネ人達によってその都市と彼の地所から追放され、そして彼の諸書籍は公的集会の場で焼き捨てられた。そこにおいて、アテネの裁判官たちは、人間としてはなるほど彼に不正に振る舞ったが、しかし官吏としてまた裁判官として、彼らは全く法的にそして首尾一貫して行動した。というのも、もしより高い筋からの達しにより（元老院の命ずるところにより）、公的にそして法規的に、神は存在するということが、命じられているのでないとしたら、人はいかにして誓約しえたりしただろうか<sup>(987)</sup>。

---

(986) 「私は神々について、これらのお方がいかにましますのかも、いかにましまさないのかも、いうことができない (De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere).」(Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 180.)

(987) 「確かに後に、ある偉大な道徳的に立法する賢者が、誓約を無意味なそして同時にほぼ瀆神に隣接するものとして、完全に禁止した。しかしながら政策上の観点においては、相変わらずこの機械的な公的正義の管理に役立つ手段は、絶対になしでは済まされえないと信じられており、そしてその禁止を回避するために、温和な解釈が考え出されている。神がましますということを、まじめに誓うのは、不合理なことであろうが（なぜなら一般的にだけ宣誓しうるために、既に神は仮定されていなければならないから）、人は神がましますその場合にだけ（プロタゴラスのように、それについて何かあることで決着付けてしまうことなく）誓約する—仮定的に・筆者—のであるから、およそ誓約は可能でも有効でもないのかどうかの問題が残る。実際にも、確かにすべての誠実で同時に慎重さをもってされた誓約は、いかなる他の意味でもなされなかったであろう。なぜなら、ある人がただ単に神はましますことを誓言すると申し出るのは、彼がそれを信じていようがいまいが、いかな

この信仰を認めるとしても、宗教論が普遍的義務論のある補充的な部分であると認容するとしても、いまや宗教論がそこに属するところの学問の境界確定の問題、つまりそれは倫理学の一部（なぜならここでは人間達相互に対する法・権利が問題ではありえないから）としてみなされなければならないのか、あるいはある純粋な哲学的道德論の境界の全く外にあるものとしてなのか、というそれが存在する。

宗教が、神の命令としての（のような・instar）一切の義務の総体である（宗教が後出の神に対する義務の理論としてではなく、人間が道德的法則により課される一切の義務に従う徳の実現により、至福性に至当となるための神に関する理論である—筆者）として説示される場合には、一切の宗教の形式的なものは、哲学的道德学に属し、それによって理性が自分で得るところの神の理念との理性の関係（神もやはり実践理性が自発的に思惟するア・プリオリな理念であるとの関係—筆者）だけが、表現されるのである。そしてその際にはなお、ある宗教上義務は、我々の理念の外に存在しているとされる、そのようなある存在者としての神に対する（向かっての・erga）義務となるのではなく、我々はこの場合に、その存在者の（理論的な—筆者）実在性を、度外視するのである。すべての人間諸義務は、この形式的なものに（それら諸義務のある神的でア・プリオリな所与

---

る危険な申し出のようにも思われないからである。もしある方がまします場合には（その欺瞞者はいうだろう）、私はそのことを言い当てたのであり、もしいかなる方もましまさない場合には、またいかなる方も私に責任を引き受けさせようとはなさらない。そこで私はそのような誓言によって、自分をいかなる危険にもさらさないのである。しかしそもそも、もしそのような方がまします場合には、ある故意のそして神を欺くためにさえつかれた嘘（誓約しておきながらつく嘘—筆者）には、いかなる危険も見舞われうることはないのだろうか」（Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 180.）。最後の文章には、神の実在に対する道德的信のゆえに、我々は神への誓言を裏切る嘘をつくとき、自分が最高善（至福性）に対する至当性を失う危険があるとの考えによって、道德的畏怖を覚えるようにはならないかと問う趣旨が含まれているものと思われる。

の意思との関係に) 従って考えられるべきである、という事柄の根拠は主観的で論理的なものにすぎない。つまり我々は、ある他のお方とその方の意思(普遍的に立法する理性はそれの代弁者にすぎないところの意思)をその際に考えるのでなしには、十分に義務付け(道徳的強要)を直観的に自分になしえない(義務付けられた行為を経験の世界で直観できる自主行為となしえない—筆者)のである。しかしこの神に(本来的に我々があるそのような存在者について得る理念に)関する義務は、人間の自分自身に対する義務、即ちある他のお方へのある種の奉仕の実行へと、客観的に拘束しているのではなく、ただ主観的に我々自身の立法する理性における道徳的動機の強化のために拘束するのである。

しかし宗教の実質に、神に対する(向かっての・*erga*)諸義務の総体に、換言すれば神に実行されるべき(履行することへの・*ad praestandum*)功德に関しては、それは普遍的に立法する理性からのみ生ずるのではなく、従って我々によりア・プリオリにではなく、経験的にだけ認識可能な、それゆえ啓示宗教にのみ属する神的命令としての諸義務を、含みうるであろう。従ってそれはまた、この存在者の現存在を、実践的見地においてだけ、恣意選択的でなく(必然的に—筆者)前提するというのではなく、直接的に(あるいは間接的に)経験の内に与えられているものとして、示さなければならないであろう。あるそのような宗教は、いつかまた基礎付けられるのかもしれないにせよ、だが純粋な哲学的道徳論のいかなる部分も、なすものではない。

それゆえ、神に対する諸義務の理論としての宗教は、純粋哲学的倫理学のすべての境界を越えて向こう側にあり、そしてそのことによって目下のこの倫理学の著者が、そのものの完全性のために、その意味に理解される宗教を、倫理学に引き入れて一緒にしようとはしなかった—かつては確かに通常的であったように—事情の正当化に役立つのである。

確かに純然たる理性の境界内に、しかし純然たる理性から導かれたので

はなく、同時に歴史理論や啓示理論に基礎付けられていて、そして純粹実践理性のそれらとの合致を（それらはその理性と相反しないということを含む）、ある宗教が問題とはされうる。しかしその際にはまた、その宗教は純粹ではない、ある前に存する歴史に適用された宗教論なのであり、純粹な実践的哲学としての倫理学においては、そのためのいかなる場所も存在しないのである」<sup>(988)</sup>。

## （２）最終注記—理性の限界を超える神と人間の道徳的關係

人間を含む理性的存在者達のすべての關係は、愛と尊敬に歸され、そして第一のものは他者の幸福への善行を意欲する目的に結ばれるし（前掲15・（８）参照）、第二のものは人間を含む理性的存在者がその本性によって、ア・プリオリな法則一般に従って自由に行爲しうる、そのことのゆえに要求しうる権利に結ばれる（前掲15・（９）・（e）参照）。その点では神と人間の道徳的關係を、人間同士の關係と同様なものとして考えてみうるけれども、しかし世界支配者と考えるなければならない神は、権利を有するが人間に義務を負うのではなく、逆に人間は神に対して義務を負うが権利を有しない關係としなければならない以上は、これらの間に存する道徳的關係の原則は、相互性をもたない（内心的意思上の愛と尊敬が引力と斥力を及ぼしあうことで成立する道徳的な外的關係に属さない）一方的な原則として、相互的義務に基づく道德論（倫理学）に内在的ではなく、超越的である。

そこで一方的ではあるが、神と人間の道徳的關係を考えてみると（これまで前提とされてきた道徳的信だけの対象である神が実在するとしただけで、愛と尊敬の道徳的關係を考えてみると）、人間性に関する神の創造と導きにおける目的は、愛に基づき人間達に至福性を恵与すること以外には

---

(988) Kant, *Metaphysik Tugendlehre*, S. 179-183.

考えられえず、他方でそれを制限付けている尊敬（畏敬）に関する神的権利の原則は、その意思に発し人間が自由に着想できるように用意した道徳的法則の遵守による公正性でしかありえない。しかも我々の理性の判断では、我々がその道徳的法則に関する公正性について、内的裁判官としての良心が神の言いつけのようにして罰すべきものとしている（前掲15・（3）参照）事情から、それを神と人間の直接的関係に移して考えると、尊敬（畏怖）による直接的要求は、人間に対しての愛よりもより大きなものである。なぜなら、かかる要求は、神が愛を一方的に制限付けているのであり、神が人間に対して公正に愛（至福性）の配与をなす義務を負うという意味ではないからである。

しかし、神がそのもちたもう諸目的に帰される人間への愛（至福性）の恵与に、一方的に損傷を及ぼしたもう神的権利としての公正性行使の理念には、ある絶対的で及びがたい世界支配者に対するある侵害があるので、かかる支配者から愛（至福性）の分与につき罰として制限されとの内容が存しているけれども、これは人間同士における権利侵害を神が罰する裁判官であると考えて、我々の良心による非難がなされるのではないところから、我々が経験的諸事例において使用する原理とは全く一致しない超越的なものであり、ゆえに我々の実践理性にとっては、世界支配者がどのようにして公正性行使をするのか（我々の良心を通じてではなしに）について、完全に空虚であるような限りのない諸原理を含んでいる。そこで、この刑罰公正性については、刑罰が人格化されて、この刑罰が犯罪者を見失うことなく尾行し、彼の存命中どころか死後のある生においてさえ、犯罪者を償わせるなどの、詩人達による永遠の公正性を表現する創作がなされてきたのである。

これらのところから、我々の理性による思惟においては、神が刑罰の公正性を権利として行使するとしているのではなく、むしろ限りなき公正性の方が、ある超感性的主体としての神に帰して考えられる原理を、つまり

は人間にその有徳性に従い公正に至福性を分与する（刑罰を科するというのではなく）という神の法・権利を、規定しているとの理解がなされうだろう。しかしそうだとすると、この超感性的主体（神）の存在を前提として、ある神的公正性を要求する神と人間との道徳的関係を考えるのは、この理性により考えられた原理の形式的なもの（有徳性に従う公正な分与という形式）には一致するが、しかしこの原理の実質的なもの（神は至福性を制限付けるのではなく恵与するという実質）には相反する。つまりは世界創造が理性によって考えられた（内面的自己確認がなされた）諸原理—人間が神からも拘束・制限付けされることなき実践的自由を自立的に行使して、この方が無限の見通しにより用意された経験的世界で、最高善への無限の進行を目指すという—に合しては行われず、そしてまた愛だけを基礎として有しうる世界創始者の意図（恵与）に、この創造が大いに相反してなされたに違いない次第となろう。

ゆえに、内的立法・法則定立の純粋な実践的哲学としての我々の倫理学においては、人間の人間に対する道徳的関係だけが理解可能なものであり、それを超えている神と人間とのそのような関係は、この学の諸限界を完全に超出した、理解不可能なものなのである。

こうしてカントが倫理学の最終の注記としたのは、善（正義）を希求する者にとって、あきらめることの極めて難しい神の存在に関して、人間との直接的な道徳的関係による論証の可能性が存するかという問題である。そしておそらく神が自由に着想させてくれたと信じて疑わない、この偉大な哲学者によるそれへの解答は、この方が自ら人間を罰することも公正性により拘束することもなく、ただ人間に自由に着想できるように用意した道徳的法則を通じて、道徳的に信仰されるようにまします（この上なく神聖な命令により我々に実践的自由を可能とされる、そして我々が無限の進行においてなす自由への努力に、無限の見通しによって最高善を配与されるお方とまします）というものである。その記述の背後には、この考

え抜かれた道徳的信仰のみに基づいて、自分が書き上げてきた道徳形而上学への深い確信が、控えめながらほの見えている。

「ある存在者の意思と他の存在者のそれとの一致のある原理を含む、理性的存在者達のすべての道徳的關係は、愛と尊敬に帰されうる（この点は理性的存在者一般に妥当する原理としてこれまで演繹されてきたのだから—筆者）。そしてその原理が実践的である限り、意思の規定根拠は第一のそれに関しては目的（他者の幸福への善行を意欲する目的—前掲15・（8）参照・筆者）に、第二のものに関しては他の存在者の権利（ア・プリオリな法則一般に従って自由に行為しうる、そのことのゆえに要求しうる権利—前掲15・（9）・（e）参照・筆者）に結ばれうる。これら存在者の一方が、権利だけを有し、いかなる義務も負わない、あるそのような者（神）である場合には、ゆえに他方の者は第一の者に義務だけを負い、いかなる権利も有しない場合には、それらの者の間の道徳的關係の原則は超越的である（これに対して、人間達の人間達に対する関係—それらの意思がお互いに対して双方向的に制限付けるものである—は、ある内在的な原理を有する）。

人間性に関しての神の目的を（その創造と導きを）、人は偏に愛に基づくとする以外には、つまりその目的は人間達の至福性であるとする以外には、考えてみたりできない。しかし今の第一のものの諸効果を制限付ける責務としての尊敬（畏敬）に関する神の意思の原理は、即ち神的法・権利の原理は、公正さのそれ以外ではありえない。人は自分を（人間種について）こうも表現しうるだろう—神は理性的存在者を、さながら自分の外に、この方が愛するあるものをもつ、あるいはまたそれによってこの方が愛される（尊敬される—筆者）あるものをもつ、そのような必要性に基づいて創造した。

しかし、神的公正さが我々の理性における判断において、しかも我々において罰するものとしてそうしているところの要求（尊敬・畏敬への要



求一筆者)は、同様に大きいだけでなく、なおより大きなものである(なぜならその原理は制限付けるものだから)。というのも報いること(恩恵、無償の恩典・*praemium, remuneratio gratuita*)は、他者に対して義務だけに負い権利を有しない存在者(人間一筆者)に対する公正性(神が人間に対して負っているとき一筆者)には全く関係せず、愛と慈善(恵み・*benignitas*)にだけ関係するのだし、なおのことそのような存在者における報酬(報い・*merces*) (神に対する尊敬・畏敬としての自己の有徳性に対する報酬一筆者)への要求は、生じえず、そして報いるところの公正性というのは(神が人間に対してかかる公正性を負うというのは一筆者)、神の人間に対する関係においては、矛盾だからである。

だがしかし、その方の諸目的(人間性に関する創造と導き一筆者)における一切の損傷にも優越してなされる、ある存在者の公正性行使の理念には、人間の神に対しての関係には結び付けられえないあるものが存在する一即ち、ある絶対的でそして及びがたい世界支配者に対してなされうる、ある侵害(*Läsion*)の概念である。というのも、ここでは人間がお互いに対して侵し、そして神が人間の良心を通じて罰する裁判官として判断される権利侵害が問題なのではなく、神ご自身とこの方の権利が遭遇する侵害という問題なのであるから、その概念は超越的であり、つまり我々がそれについてのある例を提示しうる一切の刑罰公正性を完全に超えて存しており、我々が経験的諸事例において使用するであろう諸原理(人間の良心を通じて罰するという原理一筆者)とは全く一致せしめられえない、ゆえに我々の実践理性にとっては完全に空虚であるような限りのない諸原理を含んでいるのである。

ある神的な刑罰公正性の理念は、ここでは人格化される。その公正性を実行する、ある特別に裁く存在者なのではなく、あたかも実体(かつて永久の公正性と呼ばれた)のような公正性、古の哲学する詩人達による運命(定め)―その上にジュピター神がまします―が、確固とした計りがたい必



然性に従う法、我々にとって一層のこと探求しえない法を告知するような、公正性が存在するのである。いま、それについてのいくつかの例を、示す。

刑罰は（ホラティウスによると）、その前を堂々と歩く犯罪者を見失うことなく、不意をついて捕縛するまで、引きずりながらの足で間断なくつけてゆく。罪なく流された血は、復讐を叫ぶ。犯罪は、罰せられないままではありえない。刑罰が、その犯罪者に下されない場合には、彼の子孫がその犯罪を償わなければならないだろう。あるいは彼の存命中に、それがなされなければ、死後のある生<sup>(989)</sup>—永遠の公正性の要求が一樣にされるそのためにも、明確に前提とされよく信じられているところの—においてなされなければならない。私は君達がその者のために私へと取り成しをなす、ある執念深く殺害する決闘者を、恩赦することにより、私の国土の上に殺人罪を到来させないであろうと<sup>(990)</sup>、かつてある良き思惟をなす国

---

(989) 「あの威嚇する刑罰を、執行における完全性として表象するために、ある来世の仮説が、ここに混入されること（人間は来世でも存在するから、刑罰公正性が実現できるとの推論をなすために来世の理論的仮説を採用すること—筆者）は決して許されない。なぜなら、人間はその道徳性によってみると、ある超感性的な裁判官の前の超感性的対象として（神の命令としての道徳的法則に従って—志・心意をそれに服せしめて—最高善の達成を目指さなければならない理性的存在者として—筆者）、時間諸条件によることなく、判断されているからである。問題となっているのは（道徳的には人間は理性的・超感性的存在者であると既に判断されているからここで問題になっているのは—筆者）、彼の存在（来世での実在—筆者）だけなのである。そして彼の地上での生は、それが短かろうが長かろうが、あるいは永遠であろうが、現象におけるそのものの現存在にすぎず、そして公正性の概念のためには（来世での実在に関して—筆者）いかなるより詳細な規定も必要とはしないのである（人間が物自体の世界で理性的・超感性的存在者でもある蓋然性が認められていれば、それでおよその実践的問題については十分であり、またこの点については蓋然性以上のことはそもそも認められないのである—筆者）。実際また、ある来世への信仰が、刑罰公正性に（の要求に—筆者）その諸結果を見させるために、本来的に先行するものではなく、むしろ逆に（理性が無条件的に着想しうる—筆者）処罰の必然性からある来世への推論が導き出される（理性が自由と最高善を無条件的に着想しうるための要請として来世への信仰が導かれたのと同様に—筆者）のである」。

君がいった。罪過は、贖われなければならない、そしてある完全に罪のない者もまた、贖罪の犠牲のために身を捧げるべきであるだろう（その場合にはもちろん、彼によって引き受けられた受難は本来的に刑罰と呼ばれない—なぜなら彼は、自分ではいかなる罪も犯してはいなかったのだから）。それらすべてから、以下の事柄が推知されうる。人からかかる判決下命宣告（人間に罪過を永遠にしかも罪のない者の犠牲によってさえ必ず贖わせるというような—筆者）が授与されるところの、ある公正性を司る人格は存在しないということ（なぜならその人格は他の人格に不正を加えることなしにはそのようには宣告しえないだろうから）、そうではなく限りなきものとしての公正性のみが、ある超感性的主体に帰して考えられる原理を、つまりはこの存在者の法・権利（人間にその有徳性に従って公正に至福性を配与するという神の法・権利—筆者）を規定するということ、である。しかしこのある超感性的な主体（ある神的刑罰公正性を要求するとされる—筆者）は、なるほど（こうして実践理性により考え出された—筆者）この原理の形式的なもの（公正に至福性を配与するという形式）には一致するが、しかしこの原理の実質的なもの（至福性を制限付けるのではなく恵与するという実質—筆者）には、常に人間の至福性である目的には、相反する。なぜなら、起こるかもしれない大量の犯罪者—彼らの犯罪記録簿を大いに長くさせるところの—について、その刑罰正当性は創造の目的を、世界創始者の愛（確かに人はそのように考えなければならないように）にではなく、法・権利（神の法・権利—筆者）の厳格な遵守（法・権利そのものを神の名誉の内に位置付けられる目的とする）に置くだろうが、この事情は後者（公正性）が前者（恩恵）の制限的条件なのであるか

---

(990) ここの短い記述で自信はないが、刑罰公正性を人格化してここでは執念深く殺害する決闘者と呼び、そして国民の望みに応じて刑罰公正性（決闘者）による殺人（死刑）は恩赦することにして、自分の国土上での殺人の罪を、その威嚇により抑止するという意味ではないかと思われる。

ら、実践理性の諸原理に矛盾しているように思われ（神の人間に対する拘束・制限付けの理念は人間の自由に関しての諸原理と矛盾するように思われ—筆者）、ある世界創造がその諸原理に従っては行われなかったに違いない仕儀となるだろうし、その世界創造は愛だけを基礎として有しうる世界創始者の意図に、大いに相反する産物を与えていた次第となるだろう。

ここから以下の事情が知られる。内的立法・法則定立の純粋な実践的哲学としての倫理学では、人間の人間に対する道徳的關係だけが、我々にとって理解可能なものであり、これを超えて更に神と人間との間に、ある關係として存在するところのものは、そのものの諸限界を完全に超出しており、我々にとって絶対に理解不可能だということである。以上のところから更にまた、先に主張された点が、つまり倫理学は相互的な人間諸義務の諸限界を超えて伸長しうるものではないという次第が、確認されるのである」<sup>(991)</sup>。

## 18 カント行為規範学が現代に提起する諸課題

『人間は自分達の存在を目的それ自体（絶対的価値あるもの）として扱い、決して他の目的の手段とすべきではない』。カントは、この最高の道徳的原理からア・プリオリな演繹によって、完全な思想の一貫性ある行為規範学（法学・道徳学）の体系をここに広げ終えた。我々は、この哲学者によるここに至るまでの、実践的哲学の全思索の体系を振り返るとき、心の内に、窮屈な自然科学（経験科学）の学問的視野から脱した自由をはらみ、そして人間の尊厳に向けられた新しい別個な学問への期待にも満ちあふれた、雲を吹き散らすかのような実践的真理の息吹が、勢いよく吹き抜けるのを感じはしなかったろうか。進み方を知らぬがままに、五里霧中の

---

(991) Kant, Metaphysik Tugendlehre, S. 183-188.

内を彷徨い続けてきた我々の前に、忽然と、今まで見たこともない、しかし何かによって秩序付けられているとしか思えない、そしてそこに分け入ってゆくのをもう誰も止められないような、そんな光景が開けはしなかったろうか。

不思議なことに、「その光景は、思想の世界に住むだけの、理想にすぎない」などの軽口を、もう叩いたりできない事情も、同時にこの実践的哲学は我々に通告している。それは、この偉大な思想だけが、現代において本質的に教えうるところの、我々の克服しなければならない法学および道徳学上の諸課題を、心に思い描くだけで直ちに納得されるだろう。

現代の人間達は、行為規範学（ここでは法規範学）として理性が着想するア・プリオリな法上法則や目標をもつことなく（それゆえ「法の支配」がもつ真の意味およびそれに合致した権利論や契約論などがほとんど理解されず）、現象的世界（経験的世界）の条件である空間と時間の形式としての虚無（その性質から無条件者である神や自由を決して実在させえない）が、すべてを量として把握させることにより、人間の意識をそれへと誘導する「豊かさ」の目標や、それを実現するための実定的法制度をしかもちえていないのではないか。そしてそこから、各人や地方および国の価値が、この「豊かさ」にどれほど寄与しうるかという区別の尺度（寄与と依存関係での序列）によって評価され、その帰結としていわゆる「格差社会」や地方の衰退、そして国同士の覇権争いが生じているのであるが、更にこの虚無は人間達の意識の内に「豊かさ」の目標を膨張させ続け、それによっていよいよ彼らに対する支配に傾倒して、人・地方・国を格差付け、この目標に寄与させる手段へと貶め続けてゆくのではないか。

現代の行為規範学は、十分な道徳論をもつことなく、従って法学がそれとの連携に考慮せずに説かれているために、立法権者による実定法の様々な方法による解釈だけが論じられ、行為の適法性（実定法と行為の合致）にのみ関心が向けられて、カントがそれとは異なるものとして最重要視す

る道徳性（ア・プリオリな実践的法則が課す義務に動機付けられて内心的意欲行為をなすという特性）にはほとんど関心が向けられないのであるが、そのような行為規範学には次のような根本的欠陥がありはしないか。それは、人間がおよそ何を最高目標として、意欲して生きるべきなのか、更には種々の個別的行為にあっても、人間が常に経験的目的をそれに服させて各々の意欲をなすべきところの、それを義務として自分に設定すべきア・プリオリな諸目的にはどのようなものがあるか、現代の行為規範学はほとんど何をも語れない（その帰結として、法学もまた、人間の存在自体を究極的目的として目指すべき道徳論と、同一の最高原理に発する学であるという自覚がほとんどないようになっている）ということである。このような現代の行為規範学は、果たして人間の内的行為や外的行為について十分に規律していて、人間の尊厳という目標に最も多く尽くしていると、胸を張りうるものなのだろうか。

現代では、自然人とは別の法主体として、「法人」の法的存在が承認されているけれども、もしもこの法人が自然人によってその生活の多くを依存されるように機能して、実定法においてもむしろ法人の自由な経済活動が、実質的に自然人の自由な創造的行為に優先されているとしたら、それは人間が自己の諸能力の向上に常に努めなければならない義務（目的）を無視しているようになるが、これでは人間の尊厳など絵空事となっていないか。するとそう機能するような法人制度は、人間の実践的自由の法則から成立したものではなく、虚無が「豊かさ」の目標をできるだけ効率的に実現させる手段として、やはり我々の意識と知恵を誘導させてきた結果にすぎないのではないか。

更に、もしも法人が引き続いて自然人を自己に依存させ続けるために、大量の資源による生産活動をなし、地球を改造してしまうとすれば、人間は感情・欲求能力を通じて自然原因に次第により大きく支配されるようになり、我々が自由な行為によってこの地球を守ってゆくための制御はます

ます困難に陥って、その結果として荒廃しきった海と大地を後世の人々に押し付けるようになるが、これは後世の人を自己と同様に目的そのものとして扱わないという意味での（我々に祖先が残してくれたものを幸福に享受しつつ、そのことへの感謝の義務を教訓とせず、未来世代にはこの享受を減殺させようとする意味での）、他者の幸福を意欲すべき義務に違反した、最も大きな悪徳（現代中心主義）というべきではないか。

現代では、「神」の理念を一貫した実践的思想の内に位置付けることができず、一方では自然科学（経験科学）をこの理念にかかわりのないものとして、その知識の増大と活用はともかく良いものとする勢力と、自然や行為規範の正しい理解に努める代わりに、何かにつけ神の思し召しを唱え、自らの過激な主張と行動に関してそれによって正当化するのに血道をあげる勢力とが、悲惨な衝突を繰り返している。これは、神の理念に従いつつ（実在する神の思し召しに従ってでは決してない）人間が自己の良心を内的裁判官として、行為の善・悪や徳・悪徳を判定しなければならない、自己自身に対する義務に正しく意を用いずに、生を営んでいる明白な証拠というべきではないか。

カントの理論によれば、現象的世界は最高叡智者の意思により、我々が道徳的法則に従って自由に（自律して）生きてゆけるものとして、そしてかかる生き方を永続させるように維持・管理してゆけるものとして、与えられているのであるが、これを逆に言えば、人間が経験的原因に支配されて（他律）、その改造へと取り掛かるなら、やがて人間の自由な制御が効かなくなって、自由で創造的な生き方ができる場ではなくなってしまう世界であり（この地球から自由で創造的な生き方の可能性を無くさせる権利など、およそ自然人にも法人にも与えられているはずがない）、また人間達が神を正しく位置付けた行為規範学に従って行為しなければ、彼らは理性的存在者であるとの意識を次第に失い、自然原因が誘う誤った生き方の多様な理論（様々な理念を都合よく組み合わせただけの）に甘んじ、

単なる現象的存在者に貶められて、その誤った諸理論の深刻な対立が、やがて不可避免的に導く悲惨な殺戮（大量殺戮兵器による脅しを含めて）の繰り返しを生じさせる世界ということにはならないだろうか。その兆候はもう至る所で姿を現している。

こうしてみると、行為規範学が今すぐ取り掛からなければならないのは、まず現象的世界の条件である虚無（空間と時間）が、我々の能力に応じて形作らせようとする偽善なだけの実践的理論を説いたりしないということ、またこれまでそのようにして説かれてきた理論部分を排除するということであろう。そしてその後には、現象的世界の基礎にあると想定しうる叡知的世界で、実践理性（心神）が着想を得る、ゆえに現象的世界の諸原因に支配されない思想によって、人間がこの経験的世界で創造的に生きるための諸原則の体系を、実践的真理として示すことであろう。

「人間の尊厳とは、自分達の内面から得るア・プリオリな法則によって、この経験的世界での行為を自由に規律しうる、その道德的能力のことに外ならない」。かかる尊厳にふさわしい生き方をせよとの、時を超えた真摯な教えに従って、ここでは、すぐにも解決の努力にとりかかるべき、大きな課題だけを挙示したのであるが、既にこれだけでもカントの行為規範学が現代においてなお生きていて、それら課題の本質を我々に知らしめると、誰もが認めるところであろう。そしてこの遠大な思想はまた、もし現代の人間が自分達の理性にそれを蘇らせようと欲するならば、徳ある行為によってこれらの課題と闘い解決するための、現代に最も適切な法学と道德学に近づきうると確信させるものでもある。そう得心したいま、我々は2世紀以上も前に完結されていた大哲学者の思索に基づいて、現代の夥しい諸課題の解決に向けた一步を、すぐにも踏み出さなければならない。休む暇など、もうどこにも残されてはいないと、その思索の結晶がやはり最も大きな道德的影響力で、知らしめるのだからである。